
AUS FEUER UND WASSER GERETTET
BEIM GROSSEN BRANDE DER
BAYERISCHEN STAATSBIBLIOTHEK
IM MÄRZ DES KRIEGSJAHRES 1943
F. STAEGER

<36628065030016

Kirche und Reich Gottes.

Kirche

und

Reich Gottes.

Von

A. Dorner,
Professor und Mitdirektor des Predigerseminars in Wittenberg.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Vorrede.

Mancher, der die Inhaltsangabe dieser Arbeit ansieht, wird denken: ein mannigfaltiges Programm! es fehlt die Beschränkung. Und mancher, der die Arbeit selbst liest, wird denken, der Verfasser hat sich zu sehr beschränkt! es ist zu wenig Rücksicht genommen auf die Autoritäten, mit welchen eine theologische Arbeit zu rechnen hat, auf Bibel, Kirchenlehre, geschichtliche Entwickelung. Ich habe mich allerdings in letzter Beziehung auf das für eine systematische Arbeit nötige Maß beschränkt in der Überzeugung, einerseits, daß eine historische Betrachtung des umfassenden Gegenstandes nicht nur nebenbei kann eingeflochten werden, sondern eine besondere Bearbeitung erfordert, anderseits, daß die systematische Theologie zwar keineswegs die Geschichte ignorieren darf, aber doch auch nicht, wie die absolute Philosophie die empirischen Wissenschaften, so die exegetische und die historische Theologie in sich aufsaugen soll. Was aber das erste angeht, so möchte ich dem, der sich durch die Mannigfaltigkeit des Stoffes abgestoßen fühlt, raten, daß er sich nur an den ersten prinzipiellen Teil und etwa an § 21 und 26 halte, wo das Wesen der Kirche, das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes prinzipiell erörtert und die zugrunde liegende Anschauung, so weit es hierher gehört, angedeutet ist. Wenn ich im zweiten Teil die Hauptfunktionen der Kirche im einzelnen besprochen und im dritten das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes durch Eingehen auf die Beziehung der Kirche zu den sittlichen Sphären erläutert habe, so bewog

mich dazu die Überlegung, daß prinzipielle Anschauungen ihre Kraft in der näheren Bestimmung der konkreten Verhältnisse zu bewähren haben, daß insbesondere die universelle Bedeutung der Kirche für alle menschlichen Verhältnisse, die gerade dann am mächtigsten sich geltend macht, wenn die Kirche auf die rechte Weise sich beschränkt, nur voll zum Bewußtsein kommen kann, wenn ihre wesentlichen Funktionen und ihr Verhältnis zu den einzelnen sittlichen Sphären, natürlich in möglichster Kürze, zur Anschauung gebracht werden. Freilich ließ es sich nicht vermeiden, hier mancherlei Fragen zu berühren, welche Gegenstand heftigen Streites der Parteien sind. Aber gerade je mehr den einseitig praktischen Richtungen die Gefahr droht, sich im Einzelnen zu verlieren und sich planlos bald durch dieses bald durch jenes vereinzelte Motiv bestimmen zu lassen, um so mehr scheint es mir angezeigt, darauf hinzuweisen, daß die systematische Wissenschaft mit ihren prinzipiellen Betrachtungen es allein ermöglicht, von einer einheitlichen Grundanschauung aus das Einzelne im Zusammenhang zu erkennen und so in das rechte Licht zu stellen und die Bedeutung des Einzelnen richtig zu schätzen. Denn wenn auch die Erkenntnis der religiösen Wahrheit einen Wert in sich hat, und wenn auch nicht die praktische Theologie durch die systematische in ihrem Bezirk eingeengt werden soll, so hat doch die letztere nicht bloß abstrakt theoretischen Charakter, sondern ihre Resultate müssen auch für das praktische Leben einen Ertrag liefern. Da wir es hier nun mit demjenigen Gegenstand der systematischen Theologie zu thun haben, welcher der Praxis am nächsten liegt, so wird man, hoffe ich, um so mehr jene in das Einzelne gehenden Ausführungen gerechtfertigt finden.

Wittenberg, im November 1882.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

§ 1. Nur im Christentum giebt es Kirche im eigentlichen Sinne . . . 1

I. Das Wesen der Kirche.

1. Der Begriff der Kirche an sich.

a. Die Kirche ist ursprünglich Kultusgemeinschaft.

§ 2. Begründung der Kirche als Kultusgemeinschaft aus dem Wesen der christlichen Religion 6

§ 3. Begründung der Notwendigkeit der Gemeinschaft des Kultus 11

§ 4. Dogmatische und ethische Seite der Kirche 17

§ 5. Die Gemeinschaftszeichen der Kultusgemeinschaft . . 18

§ 6. Biblische Begründung 23

b. Ableitung weiterer Funktionen aus dem Begriff der Kirche als Kultusgemeinschaft.

§ 7. Ursprung dieser Funktionen im Wesen der christlichen Religion 26

§ 8. Ableitung der Notwendigkeit dieser Funktionen für die Kirche als Kultusgemeinschaft 30

§ 9. Negativer Beweis für die Notwendigkeit der Ableitung dieser Funktionen aus der kultischen Funktion . . . 35

2. Der Begriff der Kirche und ihre geschichtliche Entwickelung 44

§ 10. Kann man angesichts der geschichtlichen Entwickelung ein unveränderliches Kirchenideal festhalten? . . . 45

§ 11. Verhältnis des Idealbegriffs der Kirche zu seiner Verwirklichung 59

3. Zusammenfassung.

§ 12. Zusammenfassung 89

Seite

II. Die Funktionen der Kirche im einzelnen.

1. Die kultische Funktion.

§ 13. Der Kultus 94
§ 14. Die Ästhetik im Kultus 111

2. Die intellektuelle Funktion.

§ 15. Die kirchliche Wissenschaft 120
§ 16. Das kirchliche Bekenntnis 141
§ 17. Der kirchliche Unterricht 155

3. Die auf den Willen bezügliche Funktion.

§ 18. Kirchliche Erziehung in Seelsorge und Kirchenzucht. Aufnahme neuer Familien in die Kirche 165
§ 19. Äußere Mission 188

4. Die Organisation der Kirche.

§ 20. Die Organisation der Kirche 196

III. Kirche und Reich Gottes.

1. Prinzipielle Erörterung.

§ 21. Die prinzipielle Stellung von Kirche und Reich Gottes 223

2. Die Kirche und die einzelnen sittlichen Sphären.

§ 22. Die Kirche und die kirchliche Wissenschaft im Verhältnis zur weltlichen Wissenschaft 247
§ 23. Die Kirche und die weltliche Kunst. 287
§ 24. Die Kirche und der Staat 304
§ 25. Die Kirche und das soziale Leben 363

3. Schluß.

§ 26. Schluß 380

Berichtigungen.

S. 191, Anm. 3 } lies Jacobi st. Jacoby.
„ 196, Anm. 1 }

Einleitung.

§ 1.

Es ist zwar eine beliebte moderne Redeweise, den Ausdruck Kirche auf noch andere religiöse Gemeinschaften als auf die christliche anzuwenden. Eine Kirche im strengen Sinne des Wortes giebt es erst im Christentum. In den vorchristlichen Religionen ist wohl religiöse Gemeinschaft; aber sie hat sich noch nicht zu der Selbständigkeit erhoben, daß sie neben der staatlichen Gemeinschaft eine besondere Stellung einnimmt. Das liegt teils daran, daß die Religion noch nicht universal ist, sondern an eine nationale Gemeinschaft gebunden, während das Christentum von vornherein universalen Charakter hat, die religiöse Gemeinschaft also hier über die staatliche hinausgreift [1]). Teils aber liegt es an der Art des christlichen Universalismus. Es gab auch einen staatlichen Universalismus im Römerreich, und ähnlich ist es in dieser Beziehung mit dem Mohammedanismus. Aber hier ist es eine Nation, welche über die anderen alle herrschte, und die Religion nimmt im Mohammedanismus doch auch wieder einen nationalen Charakter an mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit für den Erdkreis. Es giebt einen entgegengesetzten Universalismus im Buddhismus, der durchaus negativer Art ist, der zwar nicht an eine nationale Staatsgemeinschaft gebunden ist, der aber prinzipiell die Negation alles individuellen Lebens fordert und eben deshalb nicht die nachhaltige Kraft einer fruchtbaren Kirchengestaltung besitzt. Noch

---

1) Hierauf weist besonders Rothe hin.

weniger kann man das von dem stoischen Universalismus sagen, bei dem zwar auch religiöse Motive nicht fehlen [1]), der aber die Idee einer besonderen Kirchengestaltung nicht gefaßt hat und sich in seinen späteren Phasen mehr mit dem staatlichen Universalismus verband. Der christliche Universalismus dagegen ist weder so beschaffen, daß er den Anspruch einer Nation auf Weltherrschaft religiös unterstützt, noch die individuellen nationalen Unterschiede auslöscht — die beiden Formen des vorchristlichen Universalismus —, sondern so, daß das Christentum zwar für alle Menschen sein will, die Grenzen der Nationen, Rassen, Geschlechter, Stände überbrückt und alle zu einer Gottesgemeinde vereinigt, aber zugleich die Fähigkeit hat, alle individuellen Gestaltungen mit seinem Geiste zu beleben, sie zu bestätigen, ja zu veredeln, keineswegs aber sie aufzuheben. Die Gemeinschaft christlicher Frömmigkeit greift also über die nationalen Schranken hinaus, da sie alle Menschen umfassen will, und kann deshalb eine von dem staatlichen Leben unabhängige Gemeinschaft stiften, ohne deshalb die nationalen Unterschiede zu zerstören und sich mit seinem Universalismus feindlich denselben gegenüberzustellen, überhaupt einen bloß negativen Universalismus zu begünstigen. Um des so gearteten Universalismus willen vermag das Christentum eine selbständige Kirche neben dem Staat zu begründen [2]).

---

1) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen (3. Aufl.) III, 1. S. 309 f.

2) Freilich scheint der christliche Universalismus in der Kirche nicht zur Durchführung gekommen zu sein. Die Kirche ist gespalten in verschiedene Gemeinschaften, die sich teilweise feindlich gegen einander verhalten. Insbesondere aber scheint auch die Abhängigkeit der Kirche von dem nationalen Leben ihrem wahren Universalismus Eintrag gethan zu haben und zwar in der doppelten Form, daß die protestantischen Kirchengemeinschaften, in geringerem Maße auch die griechische Kirche die Neigung haben, Nationalkirchen zu sein, während in der römischen Kirche der nationale Charakter sich gegenwärtig insbesondere so zeigt, daß das Papsttum, welches universal-geistlich herrschen will, nationalen Charakter trägt, ähnlich dem staatlichen Universalismus des Römerreiches. Allein trotz alledem ist in der Kirche das Bewußtsein nicht ausgelöscht, daß alle Teile der gespaltenen Kirche eine Einheit bilden, wie schon in früher Zeit die auch heute noch von der römischen Kirche anerkannte Entscheidung des Streites über die Ketzertaufe den Geist des Universalismus offenbart. Die Nationalkirchen aber haben nie das Be-

Dieser christliche Universalismus aber ist in der eigentümlichen Art des christlichen Monotheismus religiös begründet, und eben hiermit sind wir erst zu dem tiefsten Grund von der Thatsache geführt, daß das Christentum allein eine Kirche im strengen Sinne des Wortes hat. Wo sich der Monotheismus regt, beginnt auch die universalistische Tendenz, und das ist natürlich, weil der eine Gott als der Herr über alles aufgefaßt wird, also auch alle dem Glauben an ihn huldigen sollen. Allein so lange dieser eine Gott die Nationalgottheit ist, welche als die einzige wahre Gottheit betrachtet wird, ist eine Vermischung von religiöser und nationaler (staatlicher) Gemeinschaft unvermeidlich, und wenn anderseits die Gottheit zwar als die alles durchwaltende eine Macht aufgefaßt wird, aber so daß auch alles wieder in ihr versinkt (Brahm), oder als das alles beherrschende eine Gesetz (wie im Buddhismus), ist der monotheistische oder monistisch gerichtete Universalismus zu negativ, um eine selbständige Kirche zu begründen. Der christliche Monotheismus dagegen macht das, was in allen Religionen in mehr oder weniger untergeordneter Weise sich zeigt, zum Mittelpunkt, die Erlösung und Versöhnung. Es ist diejenige Religion, welche die Frömmigkeit in der intensivsten Gestalt offenbart, da es hier zur Frömmigkeit gehört, vor allem den Mangel an Frömmigkeit, der als Sünde bezeichnet wird, sich zum Bewußtsein zu bringen und durch die Gnade heilen zu lassen. Es ist die Religion, in welcher die Frömmigkeit selbst so zu sagen in der zweiten Potenz erscheint, welche stets gegen die eigenen Mängel die Kritik richtet und das Prinzip der Vollendung in sich trägt, welche die Energielosigkeit, die in allen anderen Religionen der Frömmigkeit anhaftet, aufheben will. Eben deshalb ist es auch die Religion, weil es dieselbe erst zu dem macht, was sie in der Bethätigung des Subjektes sein soll, daher ist der christliche Monotheismus in vollem Sinne universal.

---

wußtsein aufgegeben, Teile der großen einen Menschheitskirche zu sein. Ihr Bestand beweist also zugleich den positiv sittlichen Charakter des Christentums, welches seinen Universalismus nicht zur unterschiedslosen Identität will verkümmern lassen.

Darin ist aber zugleich begründet, daß die christliche Kirche als selbständige Größe sich geltend macht. Hier allein, wo die Versöhnung mit Gott in Christo nicht nur in symbolischen Akten angedeutet, sondern wirklich erfahren wird, hat das religiöse Bewußtsein eine solche Kraft, daß es eine besondere für sich bestehende religiöse Gemeinschaft erzeugen kann, während das nie zu völligem religiösen Frieden kommende religiöse Bewußtsein nicht kräftig genug ist, um eine eigene Kirche zu begründen. Erst wo die Religion als die freie Himmelstochter erscheinen kann, vermag sie, eine selbständige Gemeinschaft zu erzeugen. Die Religion könnte zwar da mächtiger zu sein erscheinen, wo sie, wie bei den Hebräern, eine das ganze sittliche Leben bis in das Einzelne beherrschende Stellung einnimmt. Allein während sie an äußerem Einfluß gewinnt, büßt sie an Intensität und Universalität ein. Das Verhältnis zu Gott als einem Gesetzgeber, der alles bis in das Einzelste regelt, ist ein äußeres, kann nur durch die Gemeinschaft vermittelt gedacht werden; das Individuum ist in seinem religiösen Verhältnis an die Gemeinschaft gebunden, und es ist selbstverständlich auch die Versöhnung von der äußerlichen Zugehörigkeit zu diesem Ganzen, zum auserwählten Volk abhängig. Weil die Gesetzesreligion sich viel zu sehr auf das konkrete Leben einließ mit Vorschriften, welche nur für gewisse geschichtliche und nationale Verhältnisse Gültigkeit haben konnten, verlor sie an Universalität und die Frömmigkeit an Intensität. Und so war eine selbständige Kirche nicht möglich. Im Christentum dagegen, wo das religiöse Verhältnis als solches, die Versöhnung des Einzelnen mit Gott in den Vordergrund tritt, wird die einzelne Persönlichkeit von einem universalen religiösen Prinzip unmittelbar ergriffen. Beides zusammen, die *Intensität* der *unmittelbaren* religiösen Erfahrung, welche in ihrer Unterschiedenheit von dem übrigen sittlichen Leben in ihrer den ganzen inneren Menschen ergreifenden Kraft in den Mittelpunkt tritt, und der *Universalismus*, welcher in dem Inhalt dieser Erfahrung seine tiefste Begründung hat, da sie die völlige Herstellung des normalen Verhältnisses zu Gott für *jedes* Individuum unbeschadet seiner Individualität und ohne die Bedingung der Abhängigkeit von einer auserwählten Nation, der es zugehören müßte, verbürgt, enthält den Grund, warum der

christliche Monotheismus eine selbständige religiöse Gemeinschaft bildet, die zunächst nicht eine Gemeinschaft sittlichen Handelns, auch nicht ein Tugendbund zur Pflege sittlicher Gesinnung ist, sondern eigentümlich religiösen Charakter trägt [1]). Doch hiermit sind wir dazu übergeführt, das Wesen der Kirche tiefer zu untersuchen.

1) Hiermit ist freilich zugestanden, daß gerade die Selbständigkeit der christlichen Kirche sich nur aus der Vereinigung selbständiger Persönlichkeiten begreifen läßt, die die christliche Erfahrung gemacht haben.

I.
Das Wesen der Kirche.

1. Der Begriff der Kirche an sich.

a. Die Kirche ist ursprünglich Kultusgemeinschaft.

§ 2.

Begründung der Kirche als Kultusgemeinschaft aus dem Wesen der christlichen Religion.

Wir haben schon eben einleitungsweise Gedanken ausgesprochen, welche die Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft allein eingehender erweisen kann. Wir sind genötigt, um das Wesen der kirchlichen Gemeinschaft zu verstehen, religionsphilosophische Sätze zuhilfe zu nehmen. Nicht als ob man innerhalb der Dogmatik nicht auch unmittelbar von dem Bestande der christlichen Kirche als einer vorhandenen Größe, wie sie in der Erfahrung der Christen und in der Geschichte sich bewährt, ausgehen könnte. Aber eine umfassendere Betrachtung wird nicht umhin können, auch das Wesen der Kirche aus den allgemein religiösen Voraussetzungen zu verstehen, welche im Christentum erst zur vollen Geltung gekommen sind. — Den pantheistischen Auffassungen von der Welt ist es unmöglich, eine besondere Stellung für die Religion zu finden. Zwar wenn Gott in allem ist, so kann alles, scheint es, als Erscheinung Gottes angesehen werden, alles religiös erfaßt werden, in allem kann man Gottes Wirksamkeit finden. Allein eben darum kann man für die Religion sei es neben dem praktisch-sittlichen Leben, sei es neben dem Leben

der Kunst oder Wissenschaft kein besonderes Gebiet finden. Es wird die menschliche Thätigkeit in diesen Gebieten, die freilich mit religiöser Gesinnung geschehen kann, von der göttlichen Wirksamkeit nicht genugsam unterschieden, um außerhalb derselben noch von einem besonderen Orte göttlicher Wirksamkeit zu reden. Gott entfaltet sich in allem; es bedarf daher keiner besonderen Gotteserfahrungen, die spezifisch-religiöser Art wären, staatliche Gesinnung, wissenschaftliche Erkenntnis fällt mit religiöser Gesinnung hier unmittelbar zusammen. Denn im Staate, in der Wissenschaft u. s. w. offenbart sich unmittelbar das göttliche Wesen [1]). Auch Schleiermachers Erneuerung der Selbständigkeit der Religion ist kein Beweis hiergegen. Denn, wenn sich in seinen Reden auch pantheistische Anklänge finden, so ist doch der Grundgedanke derselben das Bewußtsein der Abhängigkeit und zwar nicht einer relativen, sondern absoluten Abhängigkeit, was in seinem „christlichen Glauben" noch weit deutlicher hervortritt. Nicht im Handeln und Wollen, auch nicht im Erkennen, sondern im Gefühl findet er die Religion und zwar so, daß er die Individualität nicht in der Religiosität will untergehen lassen. Gott und Welt sind ihm Korrelate. Er hätte gar nicht den Satz festhalten können, daß die Religion im Gefühl ihre Wurzel habe, wenn er nicht ausgeschlossen hätte, daß sie im Willen oder Denken ursprünglich enthalten sei, d. h. wenn er nicht einen Unterschied gemacht hätte zwischen der mehr selbstthätigen und der empfänglichen Seite des Menschen, so daß nicht ohne weiteres in pantheistischer Weise die Thätigkeit der Menschen in der Welt, mit der göttlichen Thätigkeit identifiziert wird [2]). Vielmehr führt er aus, wie von dem religiösen Bewußtsein, welches auf einem Empfangen von Gott ruht, Impulse sittlicher Art ausgehen, welche die menschliche Thätigkeit neu beleben [3]). Mag immerhin die ganze Bedeutung der

1) Vgl. z. B. Hegel, dem die Religion in Wissenschaft übergehen muß, weil hier das Gottesbewußtsein erst voll zur Klarheit kommt.

2) Schleiermacher nennt freilich jedes Gefühl fromm, als ob nicht auch das Gefühl ebenso bald von weltlichen Dingen, bald von Gott affiziert sein könnte, und hier ist noch ein pantheistischer Rest.

3) Vgl. besonders seine christliche Sitte.

Religion damit noch nicht umfaßt sein, daß man sie in das Gefühl allein verlegt, das ist jedenfalls anzuerkennen, daß, wenn die Religion eine eigentümliche Stellung einnehmen soll, sie in anderer Weise, als es in dem sittlichen Handeln oder im Denken der Fall sein kann, Verkehr mit Gott, ein reales Innewerden Gottes, das nicht auf Täuschung, sondern auf Wirksamkeit Gottes beruht, sein muß. Sie ist Wechselverkehr des Menschen mit Gott und zwar in unmittelbarer Weise, nicht nur vermittelt durch ein Handeln in der Welt oder durch einen ausgebildeten Erkenntnisprozeß. Dann aber ist es auch selbstverständlich, daß dieses Verhältnis des Menschen zu Gott von des Menschen Seite auf Empfangen und auf Gottes Seite auf Geben beruht, ein Verhältnis, das nur unter Voraussetzung des Theismus bestehen kann. Mystik ist die Grundlage aller Frömmigkeit in dem Sinne, daß dieselbe ein unmittelbares Erfahren Gottes, eine Thätigkeit Gottes im Inneren und ein Empfangen vonseiten des Menschen vertritt, mögen die inneren Erfahrungen immerhin auch durch äußere Einflüsse vorbereitet sein [1]).

1) Vgl. meinen Aufsatz: „Die Bedeutung der äußeren und inneren Offenbarung für die Erkenntnis von Gott" (Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVII, Heft 2) und „Über das Wesen der Religion" (Studien und Kritiken 1883). Freilich scheint eine ausgebreitete Theologenschule in der Gegenwart diese einfache Wahrheit zu vergessen und an die Stelle der Mystik den Glauben an Gott als Vater und das sittliche Handeln der Liebe setzen zu wollen. Allein hier fällt die Religion auseinander in eine Art Erkennen einerseits und sittliches Handeln anderseits. Denn der Glaube an Gottes Vaterschaft soll ja nicht auf innerer Erfahrung der göttlichen Liebe nach dieser Schule beruhen, sondern nur durch äußere Offenbarung mitgeteilt sein. Wenn man nun bedenkt, daß der Glaube an Gott als Vater zum Inhalt hat, daß Gott in der Welt, in seinem Reiche seinen Selbstzweck findet, welches aus den in Liebesgemeinschaft stehenden Menschen besteht, so kann dieser Glaube nur durch Pflege dieser Gemeinschaft, durch die Arbeit am Reiche Gottes, durch das Thun des göttlichen Willens bethätigt werden, und die Religion besteht wesentlich im sittlichen Handeln als dem Thun des göttlichen Willens und zeigt sich höchstens noch da in besonderer Gestalt, wo unser Handeln nicht ausreicht als Glaube an Gottes gütige Vorsehung. Auch soll dieser Glaube an Gottes Vaterschaft besonders unser Selbstbewußtsein heben, und unsere Selbstgewißheit, indem er uns das Bewußtsein ver-

Es gehört in die Religionsphilosophie im einzelnen, das Wesen der Religion daraufhin zu untersuchen, wie die religiösen Erfahrungen psychologisch zustande kommen, und den wahren Gottesbegriff in seiner Möglichkeit zu erweisen und zur Darstellung zu bringen. Hier müssen wir voraussetzen, daß das eigentümliche Wesen der Religion zunächst in dem Empfangen und Bewahren göttlicher Eindrücke besteht und daß nichts sich zwischen das Subjekt und Gott stellen darf, um diesen Verkehr zu stören, wenn

---

mittelt, „mehr wert zu sein als die ganze Welt“ und mit diesem Bewußtsein uns Unabhängigkeit von der Welt verleihen, wie es genauer ausgedrückt würde, statt „Herrschaft über die Welt“. So ist es durchgehends neben dem sittlichen Handeln die Welt- und Selbstbeurteilung, welche hier in den Vordergrund tritt und die wohl Folge der Religion, aber noch nicht selbst Religion ist. Es ist nicht zu verwundern, daß bei dieser Stellung der Religion von einem direkten Verhältnis zu Gott blutwenig die Rede ist und gegen alle Mystik, insbesondere auch den Pietismus der Krieg eröffnet wird, mögen dabei immerhin im einzelnen schwere Schäden des Pietismus wieder aufs neue berührt werden. Wenn so die Religion in Selbst- und Weltbeurteilung und in sittlichem Handeln sich bethätigt, so ist überall die subjektive Thätigkeit in den Vordergrund gestellt in Denken und Wollen, und hiervon ist leicht Deismus die Folge, wie sich derselbe deutlich zeigt, indem entweder auf Selbstgewißheit statt auf Gottesgewißheit rekurriert oder der Einzelne mit seinem Bedürfnis der Gewißheit statt an die Gotteserfahrung an die Gemeinschaft der Kirche gewiesen wird. Wie die Selbstgewißheit und die Gewißheit, welche die Kirche giebt, in Verhältnis zu setzen seien, darüber scheint Schwanken obzuwalten. Insofern das Bewußtsein von Gottes Vaterliebe an die historische Offenbarung gebunden sein soll, wird man an die Kirche gewiesen, in welcher dieselbe gegeben ist. Anderseits aber wird die Kirche selbst nicht von der Kritik verschont, so daß man auf die Selbstgewißheit des moralischen Bewußtseins gewiesen wird. Weder Selbstgewißheit noch von der Kirche gewirkte Gewißheit kann das letzte sein, sondern Gottesgewißheit. Wenn man die Vaterschaft Gottes nicht bloß zum Mittel der Selbst- und Weltbeurteilung, Gott nicht bloß zum Mittel für sein Reich, d. h. für die Liebesgemeinschaft der Menschen unter einander machen will, so bleibt nichts anderes übrig, als das religiöse Verhältnis für sich ins Auge zu fassen, und dies besteht, wie es bei dem Abstand von Gott und Mensch nicht anders sein kann, im Empfangen von unserer Seite, mag dieses Empfangen immerhin insofern ethischer Art sein, als es durch den Willen vermittelt ist. Das wird von dieser Schule völlig übersehen, welche eben deshalb der Religion eine selbständige Stellung nicht zu geben vermag.

der Inhalt der bestimmten Erfahrung einer höheren Religion auch auf mancherlei Weise durch die Entwickelung des Subjekts und der Welt vorbereitet sein mag. Ist dem aber so, so kann auch eine Gemeinschaft, welche wirklich religiöser Art ist, sich auf nichts anderes ursprünglicherweise beziehen als auf die gegenseitige Darstellung des Inhaltes der religiösen Erfahrung. Denn dieser ist das Band, das die spezifisch-religiöse Gemeinschaft verbindet.

Daß sich an diesen Mittelpunkt noch mancherlei anschließen muß, werden wir nachher sehen. Diese religiöse Erfahrung ist nun freilich nicht nur so zu verstehen, daß ihr Inhalt lediglich die erfahrene göttliche Wirksamkeit im Inneren, die wir innere Offenbarung nennen können, sei. Vielmehr läßt sich von solcher Erfahrung unmöglich das Selbstbewußtsein in seinem Affiziertsein und in der unmittelbaren Reaktion gegen die Eindrücke, die es empfangen hat, trennen, und so ist es das Gefühl der Bereicherung, welches sich als höheres Lustgefühl kennzeichnet, das Gefühl der Stärkung des geistigen Lebens des Subjektes, das ebenfalls in der Darstellung zur Geltung kommt, die Dankbarkeit gegen die göttlichen Gaben, welche ebenfalls ihren Ausdruck sucht u. s. w. Auch das Weltbewußtsein wird durch solche Erfahrungen Modifikationen erleiden, da ja die ganze Welt in der Abhängigkeit von Gott gewußt wird.

Aber immer müssen wir darauf bestehen, daß das, was ursprünglich die religiöse Gemeinschaft bindet, Thaten Gottes sind, welche die die Gemeinschaft konstituierenden Subjekte in ihrem Inneren erfahren haben — denn das Innere des Menschen ist der Sitz der religiösen Empfänglichkeit —, und daß das Selbst- und besonders das Weltbewußtsein und ebenso die Willensseite hier nur in Betracht kommen, sofern sie durch jene Thaten beeinflußt sind. Denn das Nächste, wozu der Wille in Mitleidenschaft gezogen wird, ist eben dies, daß er die unmittelbare religiöse Erfahrung mitteilen will.

So ist offenbar hiernach der Mittelpunkt der religiösen Gemeinschaft, sobald die Religion in ihrer Selbständigkeit hervortreten kann, der Kultus, in welchem der religiöse Inhalt zur Darstellung kommt, und an diesen wird sich naturgemäß alles weitere Handeln der kirchlichen Gemeinschaft anschließen müssen.

§ 3.

Begründung der Notwendigkeit der Gemeinschaft des Kultus.

Allein die Frage könnte sein, ob denn überhaupt ein solches Gemeinschaftsbedürfnis vorhanden sei, ob nicht die Religion gerade durch diese unsere Bestimmung so sehr in das subjektive Belieben gestellt werde, daß es zu einer Gemeinschaft nur zufällig kommen könne, wenn nämlich zufällig Leute da sind, welche dieselbe religiöse Erfahrung gemacht haben. Es wird denn auch in der That die Religion eben um ihrer Innerlichkeit willen vielfach als die Privatsache eines jeden Einzelnen angesehen [1]) und die religiösen Genossenschaften werden wie Privatvereine behandelt, während auf der andern Seite von vielen als die einzige Rettung aus der Willkür der Subjektivität die Betonung der objektiven Bedeutung der Kirche, welche dem Einzelnen das Heil dauernd durch ein „Gnadenmittelamt" oder sonst irgendwie vermittelt, der Kirche als Heilsanstalt betrachtet wird, wobei denn freilich die Subjekte mit ihrem Bedürfnis nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft verkürzt werden [2]).

Es ist sehr charakteristisch, daß eine neuere Richtung im deutschen Protestantismus, welche auf die Aussage der Kirche ein solches Gewicht legt, daß sie dazu neigt, sie als den letzten Grund

---

1) So scheint es auch von Baumann, Handbuch der Ethik.

2) Daß dieser letzte Weg, welchen viele gehen wollen, nicht haltbar ist, dürfte am klarsten aus der Thatsache erhellen, daß der Jesuitismus, welcher die Subjektivität am konsequentesten durch blinden Gehorsam unterdrücken will, gerade, wie keine andere Erscheinung des modernen Lebens, dem Subjektivismus überall verfällt, indem in ihm überall die objektiven Normen des Sittengesetzes von der Willkür des reflektierenden Subjekts durchbrochen werden. Auch ist es äußerst lehrreich, daß die moderne katholische Kirche, welche diesen Standpunkt vertritt, dahin hat kommen müssen, ein einzelnes e cathedra redendes Subjekt für unfehlbar zu erklären, so daß dasselbe nun mit seiner Subjektivität alle anderen unfehlbar beherrscht. Mag immerhin die Macht der Institution auch für diesen geistlichen absoluten Monarchen eine Schranke sein, immerhin wird doch im einzelnen Falle sein subjektiver Wille, sobald er e cathedra redet, als der maßgebende betrachtet werden müssen.

der Gewißheit anzusehen [1]), ganz im Widerspruch hiergegen in der Versöhnungslehre geltend macht, daß die Stellvertretung des Einzelnen durch das Ganze oder den Repräsentanten des Ganzen eine Unmöglichkeit sei [2]), als ob wir in der Frage nach der Gewißheit uns auf die Aussage einer Gemeinschaft ohne weiteres verlassen können und hier das Subjekt kein Bedürfnis habe, selbst die Wahrheit der Sache zu erfahren, hingegen im sittlichen Handeln das Subjekt völlig atomistisch auf sich selbst gestellt wäre. Und doch wird kein Einsichtiger leugnen können, daß auch das Ringen nach Gewißheit selbst ethischer Art ist, demgemäß also auch kein anderer für mich die Garantie für die Wahrheit stellvertretend übernehmen kann, ja ein solcher Wille selbst unethisch sein würde, sobald das Bewußtsein davon erwacht ist, daß Gewißheit von der religiösen Wahrheit nicht durch die Versicherung fremder Autorität, sondern nur durch eigenes Innewerden derselben gewonnen wird. Man würde das Subjekt geradezu degradieren, wenn man ihm zwar den Trieb nach religiöser Wahrheit zuschriebe, aber anderseits seine Unfähigkeit behauptete, dieser Wahrheit inne zu werden. Allein wir brauchen auch diesen Weg durchaus nicht zu gehen, um der bezeichneten subjektivistischen und zufälligen Auffassung von der Entstehung der Kirche zu entgehen.

Gehen wir von der anthropologischen und ethischen Seite zunächst aus, so ist es eine durchaus verfehlte Ansicht, daß der Mensch ein Atom für sich sei; er wird in das Ganze hineingeboren und kann nur als Glied des Ganzen geistig leben und gedeihen. Aber freilich ist er ebenso wenig bloß Mittel für das Ganze, sondern gottgewollter Selbstzweck, und zwar deshalb, weil er der Träger von unendlich wertvollem Inhalt sein kann. Daß er sich als Selbstzweck weiß und will, schließt durchaus nicht aus, daß er auch die anderen ebenso als solche Selbstzwecke wolle, und daß er nicht auch die Gemeinschaft als Selbstzweck wolle, sondern schließt nur das aus, daß er lediglich zum Mittel für das Ganze

---

1) Vgl. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, S. 401. 403.

2) Vgl. z. B. Kaftan, Recension von Hering: „Über das Bleibende im Glauben an Christus“, Theol. Litteraturzeitung 1880, Nr. 10, S. 242.

werde. Dies näher zu begründen, würde in die Ethik gehören. Kurz, sowohl die Naturanlage als die ethische Aufgabe führt den Menschen zur Gemeinschaft.

Wenn wir dies bedenken, so können wir schon anthropologisch sagen: die religiöse Erfahrung, welche das einzelne Subjekt hat, würde eine unethische und egoistische, ja schon naturwidrige sein, wenn das Subjekt dieselbe als nur ihm geltend ansehen wollte. Vielmehr je mehr das Subjekt in derselben ein Gut sieht, das es beseligt und stärkt, um so stärker muß auch in ihm der Drang der Mitteilung sein. Schon dies weist uns darauf hin, daß die religiöse Gemeinschaft nicht von dem Belieben des Subjekts abhängt, sondern in seiner natürlichen Anlage begründet und ethisch gefordert ist. Dazu kommt aber noch dies von der religiösen Seite.

Man kann wohl sagen, wenn man empirisch die Religionen überblickt, daß in ihnen eine große Mannigfaltigkeit herrsche. Aber das giebt uns noch kein Recht zu der Behauptung, daß das religiöse Empfinden durchaus individueller Natur sei. Eine genauere Betrachtung vielmehr zeigt, daß, wo eine bestimmte Religion sich ausgebildet hat, ein gemeinsamer Grundtypus in dem betreffenden Religionskreise unverkennbar hervortritt, der eine Gemeinschaft hervorruft, und das ist um so mehr der Fall, je höher eine Religion steht. Die monotheistischen Religionen zeigen einen solchen unverkennbar deutlicher als die polytheistischen, und dieser gemeinsame Inhalt, der eine bestimmte Stufe religiöser Entwickelung zeigt, bindet die einzelnen Glieder zu einer Einheit zusammen. Wäre freilich der Inhalt der religiösen Erfahrung ein zufälliger, so würde auch die Gemeinschaft auf Zufall beruhen. Allein wenn sich zeigen ließe, daß der Inhalt der religiösen Erfahrung insbesondere in der christlichen Religion ein notwendiger, allgemeingültiger, wenn auch empirisch nicht allgemein angenommener sei, so wird eben daraus auch, vorausgesetzt, daß die Religiosität ein dem Menschen unveräußerliches Gut sei, von selbst erhellen, daß die christliche Kirche nicht bloß auf den Zufall einiger gleichempfindenden Subjekte gebaut ist. Ist nun aber, wie schon angedeutet, der Grundinhalt des christlichen Bewußtseins der, daß in dem Christentum die volle Gotteskindschaft erst hergestellt, die

Sünde als Hindernis des Verkehrs mit Gott entfernt ist, daß Gott in Christo allen als der versöhnte Vater sich offenbaren will, daß ihn alle als solchen erfahren sollen, daß der göttliche Geist in allen wahren Christen die Gewißheit dieser Erfahrung unmittelbar wirkt (testimonium spiritus sancti), so ist eben hierin ein in jeder Beziehung so universeller Inhalt gegeben, daß, wer wirklich diese Erfahrung gemacht hat, unmöglich einen ihm insbesondere, aber ebenso allen anderen geltenden Inhalt kann für sich behalten wollen. Der Inhalt solcher Erfahrung drängt mit Notwendigkeit zur Gemeinschaft und zwar zu einer universalistisch gerichteten Gemeinschaft, innerhalb deren die fromme Familiengemeinschaft, auch private, fromme, freie Vereinigungen Raum haben, an die aber beide Gemeinschaftsformen sich anlehnen müssen, um nicht in sektiererischem Wesen zu verkommen. Im Umkreise dieser Erfahrung können gewiß viele Modifikationen vorkommen, ja es ist für das Urchristentum charakteristisch, daß dasselbe die mannigfachsten Schattierungen zeigt, ohne daß deshalb die kirchliche Gemeinschaft aufgehört hätte, weil in demselben jeder als diese Individualität sich versöhnt und erlöst wissen soll und weiß. Vielmehr sehen wir, daß gerade diese Mannigfaltigkeit als der gottgewollte Reichtum aufgefaßt wird und nicht Trennung und Aufhebung der Gemeinschaft zur Folge hat [1]).

Die Universalität des christlichen Inhaltes ruht auf der objektiven Gotteserfahrung. Die Objektivität, auf welche die Kirche als Gemeinschaft gebaut werden muß, ist die in allen wesentlich gleiche objektive That Gottes, durch die sie sich als Kinder Gottes wissen. Und diese Objektivität muß im vollen Sinne genommen werden. Es genügt nicht, den Inhalt der Religion wissenschaftlich etwa nur als Hypothese stehen zu lassen, daneben aber die Gewißheit im religiösen Gefühl oder in dem von dem wissenschaftlichen verschiedenen moralischen Bewußtsein zu finden, aus welchem man einen Rückschluß auf Gott machen könne. Es ist zwar bei einem solchen Dualismus, um die Allgemeingültigkeit der religiösen Erfahrung zu retten, noch besser auf das allgemeingültige, mora=

1) Die Neutestamentliche Theologie hat dies im einzelnen darzuthun. Vgl. übrigens 1 Kor. 12, 5f. Röm. 12, 6f.

lische Bewußtsein als auf das Gefühl zu rekurrieren, das mehr subjektiven Wandelungen ausgesetzt ist, wenn man es als religiöses Grundgefühl mit dem Denken in Zwiespalt setzt und in ihm nicht die Möglichkeit der Erfahrung einer allgemeingültigen Realität zugiebt, welche auch vor dem Wissen standhält, und welche nicht etwa bloß in dem Sinn allgemeingültig ist, daß sie für das Gefühl aller gilt, ohne daß deshalb hier ein Wissen, wenn auch noch unmittelbarer Art enthalten wäre. Aber man kann überhaupt nicht, wenigstens nicht inbezug auf die christliche Grunderfahrung das religiöse Bewußtsein und das wissenschaftliche auseinanderreißen, ohne daß eine Unsicherheit für das religiöse Bewußtsein übrig bleibt, so daß naturgemäß gerade das Bewußtsein der Gemeinde gegen eine Wissenschaft protestieren wird, welche Gott nur als „Hypothese" stehen ließe.

Von solchen künstlichen Trennungen, von solchem Dualismus weiß der einfache religiöse Sinn nichts. Es ist auch rein nicht einzusehen, warum Mächte, welche in der Empirie von so außerordentlicher Bedeutung sind wie Sittlichkeit und Religion, und sich — wie doch unbestritten jedenfalls das sittliche Handeln — als Mächte über die Natur erweisen, weniger auf objektive Realität sollten Anspruch machen können und weniger als objektiv-reale sollten erkannt und gewußt werden können als die sinnlichen Erscheinungen, über deren letzte Gründe ja doch auch am Ende nur die Metaphysik Auskunft geben kann. Der Skepticismus von Albert Lange, auf den sich besonders Lipsius stützt, ist ein schlechtes Fundament für die Religionsphilosophie und beruht nur auf der Verkennung der übersinnlichen Kräfte des Menschen, und dem Wahn, daß wir nur Sinnenerscheinungen, die doch ebenso gut an sich Täuschung sein können, als Realitäten anzuerkennen haben. Ist aber, was wiederum die Religionsphilosophie ausführlicher zu erweisen hatte, die wissenschaftliche Skepsis inbezug auf die Grunderfahrung der christlichen Religion unberechtigt, so wird man auch sagen müssen: der Gott, der als versöhnter Vater erfahren wird, ist nicht bloß ein subjektives Spiegelbild der Phantasie oder des Gefühls, sondern ist auch für die Wissenschaft ein wahrhaft realer Gott, und dies hat notwendig zur Folge, daß, wer einmal Gott so erfahren hat, sich zugleich sagt: Gott will nicht bloß dein Vater, sondern aller Vater, nicht bloß dir, sondern allen gnädig sein, ja

es liegt schon im Wesen Gottes, daß er der Herr über alle ist, und daß, wenn er auch dem Einzelnen persönlich sich mitteilen will, er eben doch, weil er über alle ist, allen sich mitteilen will. Sonach wird auf die volle Objektivität der religiösen Erfahrung die religiöse Gemeinschaft basiert werden müssen. Daß freilich die, welche eine solche göttliche Objektivität bezweifeln, schließlich den Subjektivismus durch Berufung auf die Gemeinschaft zu beseitigen suchen, ist natürlich. Damit aber ist eine wahrhaft objektive Basis nicht gewonnen. Denn wenn viele zugleich als Gemeinschaft träumen, so ist ihr Traum darum noch nicht mehr Realität. Die wahre Objektivität kann nur in der Erfahrung Gottes selbst gefunden werden, welche in der kirchlichen Gemeinschaft vonseiten derer zur Darstellung kommt, welche eine solche allgemeingültige prinzipielle Gotteserfahrung gemacht haben. Nicht aber wird die Erfahrung dadurch wahr und gewiß, daß auch andere sie haben.

Aus diesem allem ergiebt sich also Folgendes: Innerhalb der christlichen Religion ist die Gemeinschaft nichts Zufälliges, sondern an sich notwendig, und sie vollendet auch hierin nur die auf Gemeinschaft angelegte Natur des Menschen. Man kann also nicht sagen: Religiöse Gemeinschaft sei Privatsache; sondern man kann nur sagen: zwar kann man niemanden zur Frömmigkeit zwingen, was die Innerlichkeit derselben von selbst verbietet. Aber so gewiß derjenige kein voller, dem Begriff des Menschen, wie er sein soll, entsprechender Mensch ist, der nicht Frömmigkeit hat und übt, so gewiß ist auch der nicht auf vollkommene Weise fromm, der nicht Gemeinschaft der Frömmigkeit will, und wenn das Christentum die höchste Form der Frömmigkeit darstellt, so wird auch die christliche Gemeinschaft nicht auf dem Belieben der Subjekte beruhen, sondern sie wird als eine gottgewollte, ethisch geforderte, in der Menschennatur angelegte erscheinen, nicht bloß als eine Privatgesellschaft. Nehmen wir dies mit dem oben Ausgeführten zusammen, daß die Kirche Kultusgemeinschaft sei, so ergiebt sich, daß die Kirche als Kultusgemeinschaft allgemeingültigen Charakter in dem Sinne hat, daß jeder auf seine Weise an der christlichen Kultusgemeinschaft Anteil haben sollte. Welche Modifikationen dieser Satz in concreto erfahren muß, davon später. Auch wollen

wir nicht so verstanden sein, als ob die Kirche ausschließlich Kultusgemeinschaft sei, vielmehr zeigt die Erfahrung, daß sie stets noch einen weiteren Umkreis ihrer Bethätigungen gehabt hat. Nur das soll gesagt sein, daß die Kultusgemeinschaft der Mittelpunkt alles kirchlichen Lebens sei, auf ihn sich alles zu beziehen habe, als Mittelpunkt, und daß, von dem Wesen der Religion aus betrachtet, gerade sie es ist, welche allein die Berechtigung hat, als besondere Gemeinschaft, nämlich als eigentümlich religiöse Gemeinschaft zu existieren, weil in ihr der gottgegebene religiöse Inhalt zur gemeinsamen Darstellung kommt, weil die Religion ihrem Wesen nach ursprünglich ein Empfangen göttlicher Eindrücke ist.

§ 4.

Dogmatische und ethische Seite der Kirche.

Aus dem Gesagten erhellt übrigens zugleich, auf welche Weise die wichtige Frage zu beantworten sein dürfte, ob die Kirche als göttliche Stiftung oder als eine ethische Größe aufzufassen sei. Ganz im allgemeinen betrachtet ist einmal der Inhalt, welcher die Kultusgemeinschaft zusammenbindet, eine göttliche That, und in diesem Sinne werden wir die Kirche als ein Werk des göttlichen Geistes anzusehen haben, denn der universelle Inhalt der Gotteserfahrung drängt zur Gemeinschaft. Anderseits aber wird die Darstellung und gegenseitige Mitteilung dieses Inhalts im weitesten Sinne durch menschliche Organe vermittelt, und in diesem Sinne ist die Kirche zugleich von der Thätigkeit der Menschen bedingt, also ethischer Art. Es ist demnach eine reine Abstraktion, wenn man den göttlichen und den menschlichen Faktor, den dogmatischen und ethischen Faktor auseinanderhält und jeden für sich zur Darstellung bringt, eine Abstraktion, welche an sich der Klarheit dienen mag, wenn man nicht darüber die eine oder die andere Seite verkürzt, die aber eben deshalb, weil diese Verkürzung nahe liegt und weil dabei nur zu leicht die in der Praxis gar nicht aufzuhebende Einheit beider vergessen wird, Gefahren ausgesetzt ist. In der That sehen wir denn in der Vergangenheit und Gegenwart beide Seiten einseitig vertreten. Die einen halten die Kirche ausschließlich für eine göttliche Institution, eine Meinung, die am

konsequentesten in der katholischen Kirche vertreten ist. Allein die Folge davon ist einmal die, daß dann die Kirche in ihrer empirischen Beschaffenheit als vollkommen, weil göttlich angesehen werden muß, und daß dieser Versuch zugleich die ethische Selbständigkeit der Personen gegenüber der dinglichen Heiligkeit der Institutionen vernachlässigt, da auf die von den Personen und deren Empfänglichkeit unabhängige Wirkung Gottes allein das Gewicht gelegt werden muß. Von anderen dagegen wird die göttliche Wirksamkeit in der Kirche zurückgestellt und sie wird etwa als eine Gemeinschaft aufgefaßt, in welcher eine eigentümliche ethische Welt- und Selbstbeurteilung und eine dem entsprechende Handlungsweise zugleich unter religiösem Gesichtspunkt ausgeübt wird. Allein so ist es schwer, die Kirche als eine besondere Größe abzugrenzen; denn auch das Leben und Handeln im Staat kann als ein Thun von Gottes Willen betrachtet werden und ist darum doch noch lange kein kirchliches Handeln. Dasselbe gilt von der Ausübung des Berufes. Wenn es nicht wirklich in der kirchlichen Gemeinschaft sich um besondere Mitteilungen Gottes handelt, deren Erfahrung man sich durch gegenseitigen Austausch mitteilt, nicht etwa bloß um das historische, durch göttliche Mitwirkung vermittelte Eintreten einer Gemeinschaft, die es im wesentlichen nur mit der Selbst- und Weltbeurteilung und dem dieser entsprechenden Handeln zu thun hat, ohne daß der Einzelne in sich einer Gottesthat inne würde, so hat die Kirche nichts Eigentümliches, das sie als selbständiges religiöses Institut rechtfertigen könnte. Wir sagen daher, daß die Kirche auf göttlicher und menschlicher Thätigkeit zugleich beruhe. Denn die gemeinsame Darstellung des religiösen Lebens ist ethisch vermittelt, ruht aber auf ursprünglicher göttlicher Mitteilung.

§ 5.

Die Kultusgemeinschaft bedarf Gemeinschaftszeichen.

Aus dem bisher Gesagten erhellt auf das deutlichste, daß wir zu dem Wesen der Kirche zählen müssen, daß sie realisiert wird als Kultusgemeinschaft. Damit aber die Gemeinschaft der

Christen nicht fließend bleibe, muß sie irgendwie Gemeinschafts=zeichen haben.

Diese Gemeinschaftszeichen müssen aber zugleich so be=schaffen sein, daß sie der Eigentümlichkeit dieser Gemeinschaft entsprechen. Da es sich hier um ein Empfangen von Gott und um Darstellung des Empfangenen handelt, so können diese hier passenden Gemeinschaftszeichen nicht leere Symbole sein, sondern müssen zugleich den Inhalt, welcher der Grund der Gemeinschaft ist, vergegenwärtigen, und dadurch sowohl die Einzelnen wie die Gemeinschaft in ihrem Glauben zusammenhalten und stärken. Das kann einmal durch das Wort geschehen, wobei es aber um der Kontinuität der Gemeinschaft willen, und damit dieselbe ihr Grund=prinzip wahre, darauf ankommt, daß es für dieses Wort ein mustergültiges Vorbild gebe. Da nun der ursprüngliche Inhalt der christlichen Erfahrung seinem Wesen nach zu allen Zeiten der=selbe sein wird, so mannigfaltig derselbe im einzelnen ausgedrückt und angewandt werden mag, so kann in der Kirche auf das in der heiligen Schrift sich findende Gotteswort zurückgegangen wer=den, weil hier der Inhalt christlicher Erfahrung in seiner ursprüng=lichsten, wenn auch im einzelnen durchaus mannigfaltigen Weise zum Ausdruck gekommen ist.

Wenn nun also die Gemeinschaft durch das lebendige, dem Schriftwort der Grundstimmung nach entsprechende Wort zu=sammengehalten wird, so genügt doch das Wort für sich mit seinem fließenden Charakter noch nicht, um die Gemeinschaft deut=lich als zusammengehörige zu kennzeichnen. Denn es kann doch immer nur von wenigen gehandhabt werden, die übrigen erweisen sich durch das bloße Hören desselben noch nicht als Gemeinde=glieder. Es bedarf noch solcher Gemeinschaftszeichen, an denen die Gemeinde sich unmittelbar als zusammengehörig erkennen kann, d. h. sichtbarer Gemeinschaftszeichen, welche zugleich den Inhalt des Glaubens als einem jeden Einzelnen und allen in Gemein=schaft zugehörig vergegenwärtigen. Auch kann es bei der Art des religiösen Lebens, das immer erneuert sein will, nicht bei einem Symbol bleiben, das mit dem Eintritt in die Gemeinschaft ein=für allemal die Zugehörigkeit zu derselben kennzeichnet; sondern es bedarf auch eines solchen Zeichens, welches die bleibende, stets er=

neute Zusammengehörigkeit der Gemeinde auf Grund des gemeinsamen Erfahrungsinhaltes ausdrückt.

Diese Forderung wird in der Kirche durch die beiden Sakramente geleistet, welche, als von dem Stifter der Kirche eingesetzt, sich eben dadurch als die bleibenden, überall geltenden Gemeinschaftszeichen bewähren [1]). Daß diese Symbole ohne Wort keine genügenden Gemeinschaftszeichen sind, weil sie den Inhalt, der die Gemeinschaft verbindet, ohne dasselbe nicht klar genug ausdrücken, also der Erläuterung durch das Wort bedürfen, wie umgekehrt das Wort für sich die Zusammengehörigkeit der Glieder der Gemeinschaft ohne das Symbol nur mangelhaft bezeichnet, weist auf die unmittelbare Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament hin. Denn wenn die Symbole der Taufe und des Abendmahls auch durchaus das darstellen, was für die christliche Gemeinschaft in den Mittelpunkt tritt, die Taufe als Waschung die Befreiung von Schuld und Sünde, das Abendmahl unter Brot und Wein, den einfachsten Nahrungsmitteln, die stets erneute Nahrung, welche in der stets erneuten Erfahrung der Gnade Gottes in Christo besteht, so bleibt den Symbolen doch immer eine gewisse Vieldeutigkeit anhaften, wenn denselben nicht das erklärende Wort zur Seite geht. So sind Wort und Sakrament nur dadurch lebendige Gemeinschaftszeichen, daß sie beide denselben die Gemeinschaft verbindenden Inhalt des Glaubens vergegenwärtigen und eben dadurch die Einzelnen wie die Gemeinschaft stärken und erneute gemeinsame Heilserfahrung veranlassen [2]).

---

1) Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, S. 109. 115.

2) Vgl. Harleß und Harnack, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln. Hier wird großes Gewicht darauf gelegt, daß die Gnadenmittel „nur zugleich in und mit der Gemeinschaft der Kirche gegeben seien" (S. 15. 9 f.). Das wird besonders geltend gemacht gegen den geistlichen Egoismus des Subjektes (S. 16). Zugleich aber wird betont das „göttliche Gut", das der Glaube ergreift, und die Kirche soll nur zur Gemeinschaft mit Christo führen, nur dienende Magd sein. Trotzdem wird doch (S. 166 f.) die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen zurückgesetzt und in den Vordergrund gestellt, daß sie „ausschließlich Schöpfung der erlösenden Gnade sei" (S. 171). Es wird hier die ethische Seite gegen die dogmatische verkürzt. Der Grund davon liegt in der Annahme, daß das Wort nur

Wir sehen also die Kirche in den Gläubigen, welche es zur Gemeinschaft drängt und für welche Wort und Sakrament Mittel zur Realisierung dieser Gemeinschaft sind [1]). Es kommt uns dabei weniger darauf an, daß geschichtlich angesehen die Gemeinschaft der Gläubigen der Kirche als sich konstituierender Anstalt vorausging — was unten gezeigt wird —, denn dem könnte man entgegenstellen, daß jetzt umgekehrt die Kirche als Anstalt mit den Gnadenmitteln gewöhnlich dem Gläubigwerden der Einzelnen vorausgeht, was freilich nicht bloß durch das Wort für sich, sondern, soweit die Kirche dabei in Betracht kommt, auch besonders durch die

---

auf unser Personleben, das Sakrament auf unsere Naturseite wirke, die zugleich gattungsmäßig sein soll (S. 174. 186 f.). So soll durch das Sakrament unsere Naturseite umgewandelt werden, und weil dies nur im Zusammenhang der Gattung geschieht, kann es nur in der Kirche geschehen. Allein damit wird doch der Einzelne an die Kirche mit seinem Heil gebunden, und die Kirche als Anstalt muß die erste Stelle einnehmen. Nicht entsteht die Kirche aus der Gemeinschaft der Gläubigen, welche die That Gottes erfahren haben. Sondern die Gläubigen werden aus dem Naturgrund der Kirche geboren, in dem dann immerhin Christus wirken mag. Auf einen solchen Unterschied zwischen der Wirksamkeit des Wortes und der des Sakramentes legt Luther kaum Gewicht. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie II, S. 506. 509. 516. 517; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 153. 313; auch Apologie, Art. XIII, ed. Müller, S. 202. Idem est utriusque effectus (des Wortes und Sakramentes).

1) Das scheint für die Taufe nicht zu passen. Allein da bei Erwachsenen das Katechumenat vorausgeht, so wird auch da schon Glaube vorausgesetzt. In der Taufe vergegenwärtigt sich die Gemeinde und der Täufling die im Glauben unmittelbar erfahrene Gottesthat, welche den Täufling mit der Gemeinde dauernd verbindet. In der Kindertaufe dagegen wird der für das Kind wie für alle Glieder der Kirche geltende göttliche Gnadenwille von der Gemeinde oder ihren Vertretern vergegenwärtigt und die Verpflichtung übernommen, für die geistliche Entwickelung des Kindes zu sorgen, damit es einst glaube. Wenn Münchmeyer (Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche) die Kirche einfach als die Gemeinschaft der Getauften auffaßt und auch die Gottlosen, wenn sie getauft sind, als Glieder an Christi Leib ansieht (vgl. § 16, S. 114 f. 131 f.), so liegt hierin eine ganz einseitige Hervorkehrung der Taufe, welche einen character indelebilis verleihe, sowohl gegenüber dem Abendmahl als auch gegenüber dem Glauben; gegen diese Auffassung vgl. Reuter, Zur Kontroverse über Kirche und Amt, S. 10 f.; Köstlin, Der Glaube, S. 401 f.

lebendige Selbstdarstellung der gläubigen Persönlichkeiten zustande kommt, — sondern darauf legen wir das Hauptgewicht, daß die Kirche principaliter societas fidei et spiritus sancti, d. h. Gemeinschaft von Gläubigen ist (Apol. ed. Mueller, p. 152).

Nicht die Kirche als Anstalt steht der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen prinzipiell gleich [1]; noch weniger ist die erstere der letzteren übergeordnet, wie gegenwärtig viele wollen. In beiden Anschauungen zeigt sich eine hellenisierende Bevorzugung des Ganzen gegenüber dem Einzelnen. Denn sowohl in der Hegelschen Art, den Einzelnen nur als Organ des Gesamtprozesses anzusehen, als in der durch Schleiermacher begünstigten Weise, den Einzelnen nur als Organ der Gemeinschaft zu betrachten, die von einigen Späteren einseitig verfolgt wird [2], ist antike Art. Es ist durchaus die Übertragung des antiken Staatsbegriffs auf die Kirche, wenn man sie als Anstalt den Einzelnen nicht nur zeitlich, sondern auch dem Wert nach vorangehen läßt [3]. Wir müssen dabei

---

1) Wie auch z. B. bei Biedermann nicht deutlich genug die zentrale Stellung der gläubigen Personen hervortritt, indem er Kirche als Gemeinschaft und als „Organismus" einfach parallelisiert, § 933. Ähnlich Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, § 228.

2) Das geschieht inbezug auf den Kirchenbegriff von der Ritschlschen Schule, insofern dieselbe das Heil von der Zugehörigkeit zu der Kirche abhängig wissen will. Hier wird der antike Grundsatz gelten gelassen, das Ganze (Allgemeine) sei vor dem Teil, während die platonische Metaphysik auf alle Weise perhorresciert wird. Und doch ist diese Vorstellung von der Kirche keineswegs den Grundsätzen des Platonismus fremd. Vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, „Der platonische Staat" 2c., S. 68 f. Das „Rest platonischer Irrtümer" hat also Ritschl selbst nicht einmal völlig „ausgehoben", geschweige denn „zerstört" (Theologie und Metaphysik, S. 64).

3) Es ist besonders das Verdienst von Dorner, Glaubenslehre II, 2. S. 689 f. und Köstlin unter den neueren Dogmatikern das mit besonderer Klarheit hervorzuheben, indem der letztere die Religion in einem „ebenso innerlichen persönlichen als objektiven und realen Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit, welcher er sich mitteilt", sieht (Köstlin, Der Glaube, S. 399). Auch Petersen nähert sich diesem Urteil, wenn er geltend macht, die Kirche sei „der Organismus der Religionsgemeinschaft", aber nicht mit der Religion identisch. Er bestreitet den Satz Möhlers, daß sie die objektiv gewordene Religion sei. Erst aus der Religion werde religiöse Gemeinschaft.

beharren, die Kirche ist die Gemeinschaft christlich=frommer Personen, welche unmittelbarer Gottesgemeinschaft teilhaft sind, welche Selbstzwecke sind, deren Gemeinschaft ebenso Selbstzweck ist, während die Kirche als Anstalt, im Besitz von Mitteln ist, welche nicht ihren Zweck in sich selbst haben; vielmehr vermag die Kirche durch die Gnadenmittel sich als Kultusgemeinschaft zu stärken und auszubreiten. Aber ihre anstaltlichen Einrichtungen dienen doch alle nur dem Zwecke, die Gemeinschaft der Gläubigen zu erhalten, zu stärken, zu erweitern.

Das bisher Erörterte stimmt der Hauptsache mit dem bekannten Artikel 7 der Augustana zusammen, der sagt: die Kirche sei congregatio sanctorum „Gemeinschaft der Gläubigen" [1]), in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta [2]). Es kommt in dieser Definition darauf an, das subjektive, persönliche und das objektive anstaltliche Moment im Begriff der Kirche zu verbinden. Und das geschieht, indem man die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen faßt, welche ihren Glauben unter den genannten Gemeinschaftszeichen [3]) sich als gemeinsamen vergegenwärtigen und den Glaubensinhalt gemeinsam erfahren [4]), denen eben deshalb Wort und Sakrament als Mittel religiöser Kräftigung und der Stärkung ihrer Gemeinschaft dienen.

Vgl. „Die Idee der christlichen Kirche" II, 118f.; auch Lotze, Mikrokosmus III, S. 379; Religionsphilosophie, § 94. 101.

1) Vgl. Köstlin, Der Glaube, S. 400.

2) Vgl. Apol. 152.

3) Melanchthon (Loci von 1521) macht ebenfalls diesen Gesichtspunkt geltend; er bezeichnet die Sakramente als signa sacramentalia. „Nostra imbecillitas signis erigitur." Probabilis et illi voluntatis, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quae essent notae tantum, quibus cognosceretur ad quos pertinerent promissiones divinae. Die Scholastiker haben „horrendo errore" den signis die Rechtfertigung zugeschrieben. Cornelius sei getauft, als er schon gerechtfertigt gewesen sei. Vgl. den Abschnitt de signis.

4) Das Vergegenwärtigen und Erfahren des Glaubensinhalts schließt sich nicht aus, da die Vergegenwärtigung zu einer unmittelbaren Erfahrung und letztere wieder zu einer gemeinsamen Vergegenwärtigung führen soll. Vgl. § 13 über den Kultus. Es ist übrigens nicht die Absicht, die Lehre von den Sakramenten eingehend hier zu behandeln.

§ 6.

Biblische Begründung.

Das Urchristentum bestätigt unsere Auffassung von der Entstehung der Kirche aus der Gemeinschaft des Glaubens und zeigt, daß die Urkirche ursprünglich als Kultusgemeinschaft sich dargestellt hat und daß alle ihre etwaigen weiteren Funktionen sich hieran angeschlossen haben. Wir wollen dies mit ein paar Worten zu zeigen suchen, da ein genauerer Erweis nicht einer dogmatischen, sondern einer historischen Arbeit zufallen muß. Die Kirche ist zunächst Glaubensgemeinschaft. Wenn selbstverständlich auch Christus der Stifter der christlichen Kirche ist, so folgt daraus doch nicht, daß eine Kirche im eigentlichen Sinne vorhanden gewesen sei, bevor er eine Gemeinde um sich gesammelt hatte, welche an ihn glaubte. Man könnte nun die Jüngergemeinde die ursprüngliche Kirche nennen, und schon damit würde gezeigt sein, daß eben die Kirche die ursprüngliche Gemeinschaft derer sei, welche an die Offenbarung in Christo glauben, welche sich bewußt sind, durch seine Vermittelung eine neue Stellung zu Gott zu gewinnen. Allein so lange Christus auf Erden lebte, war er so sehr der Mittelpunkt der Jüngergemeinschaft, daß das der Kirche Charakteristische, nämlich die Verbindung der Jünger als Gläubiger untereinander zurücktrat, dies um so mehr, als die Jünger doch nur allmählich Christum wirklich verstanden und es eben sein Lebenswerk war, sie erst zu seinen wahren Jüngern sich heranzubilden [1]. Daher man mit Recht die kirchliche Gemeinschaft mit dem Pfingsttage entstanden sein läßt. Denn als Christus erhöhet war, da war es sein Geist, welcher nun sein Bild den Jüngern verklärte, und welcher die der sichtbaren Gemeinschaft ihres Meisters entbehrenden Jünger um so enger unter einander verband, so daß nun eine neue Glaubensgemeinschaft gestiftet wurde. Diese Gemeinschaft zeigte sich durchaus nicht als objektive Anstalt in erster Linie, sondern als Gemeinschaft Christusgläubiger. Mit der Aus=

1) Vgl. die Abschiedsreden bei Johannes, welche zeigen, daß selbst kurz vor seinem Weggang Christus noch in mannigfacher Hinsicht nicht verstanden war; vgl. auch Luk. 22, 38.

gießung des Geistes ins Innere ist die Gemeinschaft begründet [1]). Das Wort wurde in freier Weise zu gegenseitiger Erbauung innerhalb der Gemeinden verwendet. Zugleich wurde dasselbe von Gläubigen verkündet und von andern aufgenommen, welche von der Wahrheit desselben sich hatten überzeugen lassen.

Die Sakramente wurden ohne alle einseitige Betonung ihrer objektiven Macht gehandhabt. Man vergleiche, was Paulus über die Taufe sagt; sie ist ihm das Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo, sie bezeichnet die mystische Gemeinschaft mit Christo [2]). In den Akten kommt sogar vor, daß solchen, welche noch nicht getauft sind, heiliger Geist zugeschrieben wird [3]). Das Abendmahl aber scheint nach den Korintherbriefen und den Akten [4]) durchaus als ein Gemeinschaftsmahl und als ein kultischer Akt. Von einem Amt, welches ausschließlich die Gnaden der Kirche vermittelte, ist keine Spur zu finden [5]).

Ethische Ordnung wird verlangt in der Gemeinde, aber die verschiedenen Gaben des Geistes werden frei verwendet, in keiner Weise sind sie an ein bestimmtes Amt gebunden [6]). Dazu nehme man, wie im Neuen Testament überall die neue Gesinnung der christlichen Persönlichkeit in den Vordergrund tritt, die Glauben und Liebe üben soll. Das führt uns auf das zweite: Die Kirche ist ursprünglich Kultusgemeinschaft. Die ursprüngliche Gemeinschaft

1) Das wird besonders bei Johannes ausgeführt. Vgl. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie (3. Aufl.), S. 679. 680. „Je mehr die Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne sich verwirklicht, desto mehr vollendet sich ihre Einheit unter einander.... So hat Johannes das, was sonst im Neuen Testament ἐκκλησία heißt, zufolge seiner Eigentümlichkeit nur nach seinem tiefsten Wesen charakterisiert, wogegen über ihre äußere Organisation keine Andeutungen gegeben werden."

2) Röm. 6, 3f. Gal. 3, 27; vgl. Tit. 3, 5f.

3) Apg. 10, 47.

4) 1 Kor. 10, 17. Apg. 2, 46.

5) Siehe das Nähere unten, wo von dem geistlichen Amt die Rede ist; vgl. übrigens Weiß a. a. O., S. 97f.

6) Wenigstens zeigen die Korintherbriefe noch keine derartige Ansicht; vgl. Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther, S. 24f. Anders schon in den Pastoralbriefen. Vgl. Weiß, S. 467. 468.

der Gläubigen ruht nicht etwa auf dem Liebesbunde; der fehlt zwar auch nicht, giebt sich auch manchen kräftigen Ausdruck inbezug auf äußeres Leben, Armenpflege ꝛc. [1]). Allein daraus allein würde eine Kirche nicht entstanden sein. Nicht an die Liebesübungen schließt sich der Kultus an, sondern an die Gemeinschaft des Gebets [2]), also an die Kultusgemeinschaft schließt sich das übrige an, an die Versammlungen, die ἐκκλησίαι κατ᾽ οἶκον [3]). Und wenn neue Gemeinden gestiftet werden, so ist es nicht die Menschenliebe, sondern es ist die Predigt von Christo, es ist der neue Glaube, um den sich die Einzelnen zu einer Gemeinde scharen und den sie im Kultus zur Darstellung bringen. Überall, wo Gemeinden entstanden, war es das neue Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott, war es die Predigt Christusgläubiger: „Lasset euch versöhnen mit Gott", um die sich dieselben sammelten [4]). Und die gemeinsamen Kultusversammlungen waren durchaus der Mittelpunkt für das Gemeindeleben [5]), von dem alles übrige, Armenpflege, Krankenpflege, Zucht u. s. w. ausging. Nach alledem müssen wir dabei beharren, daß es die religiöse Energie des mit Gott versöhnten Bewußtseins, der auf Grund der Versöhnung in den Seelen wirkende göttliche Geist gewesen ist, welcher in den ersten christlichen Gemeinden als Kultusgemeinschaften eines neuen Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit [6]) sich einen durch die von ihm beseelten Subjekte mitbedingten Ausdruck gegeben hat.

---

1) Vgl. Apg. 2. 4. 6; prinzipiell vgl. Joh. 13, 35. Aber auch hier ruht die Liebesgemeinschaft auf der Einheit mit Christus und dem Vater, also auf der Glaubensgemeinschaft, vgl. Joh. 17.

2) Apg. 1, 14. Eph. 3, 21. Matth. 18, 17—20.

3) Apg. 2, 42. 46 f.; 9, 31; 12, 5 (15, 41; 16, 5). Röm. 16, 5. 1 Kor. 1, 2. Kol. 4, 15. Philem. 2.

4) 2 Kor. 5, 20; 4, 5; vgl. 1 Kor. 14, 4. 5. 12. 19. 23. 26 (Erbauung). Matth. 16, 18 (wo die πέτρα zugleich der Glaube des Petrus ist).

5) Apg. 1, 14. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 9. Nach Paulus ist der Zweck aller Gaben die Erbauung der Gemeinde. 1 Kor. 14, 26; vgl. Weiß a. a. O., S. 380. 381; Apok. 7, 15; 22, 3. 4; 21, 2; 15, 3.

6) Joh. 4, 23. 24.

b. Ableitung weiterer Funktionen aus dem Begriff der Kirche als Kultusgemeinschaft.

§ 7.

Ursprung dieser Funktionen im Wesen der christlichen Religion.

Aber freilich an die Kultusgemeinschaft muß sich manches andere anschließen. Wenn wir auf jenes unmittelbare religiöse Leben zurückgehen, wie es in der universellen Gemeinschaft der Kirche zur Darstellung kommt, so ist in demselben, wie schon bemerkt, keineswegs die Erfahrung so beschaffen, daß sie nur den Einzelnen gilt, sondern in ihr ist zugleich das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit enthalten für alle [1]), welche sich die Gnade zueignen wollen. Eben hiermit aber ist dies gegeben, daß die Subjekte die ihnen zuteil werdende göttliche Mitteilung nicht bloß als ein Individuelles fühlen, sondern zugleich als eine allgemeingültige Wahrheit ansehen, natürlich mit dem Vorbehalt, daß diese Wahrheit — wie alle tiefere Wahrheit im Grunde — nur von solchen, die für dieselbe genügend vorbereitet sind, was aber alle erreichen *sollten*, aufgenommen werden kann und soll. Hierin aber liegt ein Impuls für die Intelligenz, diese Wahrheit immer tiefer zu erkennen.

Auf der andern Seite aber ist der Inhalt dieser Erfahrung die göttliche Liebe, welche allen gilt, und wie sollte es nun denkbar sein, daß jemand diese göttliche Liebe erfährt, sich von ihr beseligt weiß, ohne daß er zugleich danach trachtete, auch andere derselben teilhaft zu machen. Er weiß, daß Gott alle liebt, wie

1) Die in der christlichen Kirche aufgetretene Prädestinationslehre scheint in ihrer supra- und infralapsarischen Form dieser Ansicht zu widersprechen. Jedoch stammt sie nicht aus dem Widerspruch gegen die Allgemeingültigkeit der Gnade, sondern aus der Frage über das Verhältnis der durch Sünde gebrochenen Freiheit zu der Gnade. Als Widerspruch gegen die Allgemeingültigkeit der Gnade hat sie sich praktisch nie geltend gemacht, da nie Anstand genommen wurde, allen das Evangelium zu verkünden. Die Unterschiede in derselben zwischen voluntas und praeceptum, offenbarem und geheimem *Willen*, sind dafür ein klarer Beweis.

ihn, allen in Christo verzeihen will und er sollte nicht selbst von der göttlichen Liebe so erfüllt sein, daß er auch von ihr begeistert die andern liebte und diese Liebe in Thaten erwiese? Es ist hiermit nicht ausgeschlossen, daß nicht auch schon in der Kultusgemeinschaft sich Liebe offenbare. Aber in ihr kommt es nur darauf an, den göttlichen Inhalt zu gemeinsamer Darstellung zu bringen. Hier hingegen fassen wir die dem religiösen Impuls entsprechenden weiteren Bewegungen des Willens ins Auge, die über die Darstellung weit hinaus gehen, in denen die sittliche Aktion über das unmittelbare Ergriffensein von der göttlichen That, wie es sich im Kultus zeigt, hinausgeht, wenn auch unter dem nachwirkenden, religiösen Impuls, so daß der Gottesdienst im weiteren Sinne auch hier als der letzte Zweck erscheint.

Wir sehen also, wie sowohl die Intelligenz, als auch der Wille von dem Inhalt der religiösen Erfahrung einen neuen Impuls erhält. Die christliche Religion wirkt belebend auf die Welt der Intelligenz und des Willens. Noch eine Seite dürfen wir hier nicht übersehen. Man redet von der Trias des Wahren, Guten und Schönen. Wenn das Wahre in der Intelligenz, das Sittliche im Willen überwiegend begründet ist, so wird das Schöne wesentlich der Phantasie zugeschrieben. Von ihr wird das zu schaffende Kunstwerk zum Zwecke der Produktion zuerst innerlich angeschaut, mit ihrer Hilfe realisiert, endlich auch das fertige mit der Phantasie genossen.

Denn das Verständnis des Schönen ist nicht bloß mit der Anschauung zu erfassen; es bedarf einer gewissen Kongenialität, einer nachproduzierenden Phantasie, um ein Kunstwerk zu verstehen. Es ist ferner, mag man im einzelnen diesen Gedanken der idealistischen Philosophie ausgestalten, wie man will, nicht in Abrede zu stellen, daß das Schöne nicht bloß in der Form besteht, sondern auf irgendwelche Weise einen idealen Inhalt, ja ein Unendliches zur Darstellung bringt [1]). Sollte es nun denkbar sein, daß eine den ganzen Menschen in seinem innersten Wesen

---

1) Vgl. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland, S. 125f. 232f. Auf das Genauere einzugehen, müssen wir uns versagen, da es in diesen Zusammenhang nicht gehört.

erfassende Macht, wie die christliche Religion, die gestaltende Phantasie nicht berührte, daß ihr unendlicher Inhalt nicht in tausend Formen in dem Leben der Kunst sich wiederspiegelte? Es ist von den verschiedensten Seiten darauf hingewiesen worden, wie die Phantasie durch die Religion beeinflußt wird, wie umgekehrt auch die Phantasie auf die Religion Einfluß übe.

Psychologisch angesehen, ist auch in der religiösen Erfahrung der Impuls enthalten, den das Gemüt erfassenden Inhalt in der Phantasie anzuschauen und in objektiver Gestalt für die anschauende Phantasie des Einzelnen wie für die Gemeinde zur Darstellung zu bringen, wie die Thatsache einer christlichen Kunst beweist. Die Verwandtschaft zwischen Kunst und Religion wird von Schleiermacher [1]) geradezu dahin bestimmt: sie verhalten sich wie Sprache zum Wissen. Und wenn es gerade der Religion eigentümlich ist, universell ihrem Inhalt nach und doch zugleich individuell zu sein, d. h. dem einzelnen Subjekt als solchem zu gelten, so wird man von dem Schönen ebenso sagen können, daß es in dem Charakteristischen und doch zugleich Allgemeingültigen versiere, wie ja die Phantasie eine auf der individuellen Seite liegende Geisteskraft ist, aber, wie schon Kant [2]) gesehen hat, nur dann Schönes produziert, wenn sie mit der Vernunft oder dem Verstande in Harmonie, wenn das Freie mit dem Gesetzmäßigen verbunden ist. Ist doch auch ebenso das Urteil des Gefallens durch die gleichmäßig harmonische Berührung des Vermögens der Phantasie und des Verstandes bedingt, und spricht sich dann in einem unmittelbaren Gefühl des Subjekts aus. Wenn schon so das Charakteristische und Allgemeingültige psychologisch als zwei gleichberechtigte Momente des Schönen sich erweisen, so kommt noch dazu der Inhalt, der in dem Schönen ja überall eine konkrete Gestalt ist, welche aber zugleich in charakteristischer Weise eine Idee, ein Allgemeingültiges, Unendliches darstellt. Die unmittelbare Erscheinung der Idee in der Kunst ist besonders dem christlichen Gedanken verwandt, welcher das Ideale und die historische Erschei-

1) „Entwurf des Systems der Sittenlehre" ed. Schweizer, § 255. 290.

2) Kritik der Urteilskraft, § 50; vgl. meine Schrift: „Über die Prinzipien der Kantschen Ethik", S. 121 f.

nung prinzipiell in Einheit weiß[1]). Religion und Kunst sind stets verschwistert gewesen — nicht als ob die Kunst keine anderen Gegenstände als unmittelbar religiöse kennte[2]; sondern nur dies ist die Meinung, daß die Religion sich auch auf ihre Weise der Phantasie und des Gebietes des Schönen bemächtigt und sich in demselben Ausdruck giebt, ein Gedanke, der übrigens gerade in der neueren Zeit[3]) theoretisch und praktisch in Vereinen ꝛc. gepflegt wird. Also nachseiten der Welt des Denkens, des Willens, der Phantasie gehen von der Religion belebende Impulse aus.

Wir hatten nun zwar oben die Meinung ausgespochen, daß die Kirche mit ihrer unmittelbaren Wirksamkeit, wenn sie als eigentümlich-religiöses Institut soll Berechtigung zu einer selbständigen Existenz haben, — und das hat sie nur, wenn sie etwas Bestimmtes und Eigentümliches vertritt, worin sie zentriert, nicht wenn sie in die verschiedensten Zweige des sittlichen, ästhetischen, intellektuellen Lebens unmittelbar eingreifend sich so zu sagen in diese Gebiete zerstreut — sich eben auf das eigentümlich religiöse Gebiet beschränken muß, und da kann ihr letzter Zweck und Mittelpunkt nur im Kultus gefunden werden. Allein was von der unmittelbaren Wirksamkeit der Religion auf die Geisteskräfte gilt, das muß sich auch in der religiösen Gemeinschaft geltend machen. Soll die Kirche Kultusgemeinschaft sein, so müssen ihr auch alle diejenigen Bedingungen zugeschrieben werden, unter denen sie allein diese Mission völlig erfüllen kann. Wir wollen das kurz betrachten.

§ 8.

Ableitung der Notwendigkeit der übrigen Funktionen für die Kirche als Kultusgemeinschaft.

Die Kirche als Kultusgemeinschaft hat das Bedürfnis, nicht bloß in unmittelbarer Weise sich zur Darstellung zu bringen, son-

1) Dieser Gesichtspunkt tritt z. B. im Bilderstreit klar hervor. Man vgl. nur die Reden des Joh. Damasc. de imaginibus. Vgl. meinen Artikel „Johannes von Damaskus" in Herzogs Realencyklopädie (2. Aufl.), S. 33. 38.

2) Davon wird unten noch die Rede sein.

3) Vgl. das „Christliche Kunstblatt". Portig, Kunst und Religion. v. Bethmann-Hollweg, Christentum und bildende Kunst. Portig ins-

dern sobald sie sich weiter entwickelt, eine Einsicht in ihr eigenes Wesen und in den Inhalt des Kultus zu gewinnen. Eben daher wird sie einerseits von sich selbst, anderseits aber auch von dem Inhalt, dem sie ihr Dasein verdankt und den sie darstellen will, ein klares Bewußtsein erreichen müssen. Weil insbesondere die christliche Erfahrung nichts Unklares, Unbestimmtes lediglich dunkel Gefühlsmäßiges ist, weil sie vielmehr wahrhaft vernünftig und allgemeingültig ist, darum kann sich die Kultusgemeinschaft auf die Dauer nicht mit unbestimmten Aussagen begnügen. Beides eine tiefere Einsicht in ihr Wesen (und in die aus demselben mit Notwendigkeit folgenden Funktionen, von denen gleich die Rede sein wird), wie in den Inhalt der in ihr lebendigen Gottesoffenbarung kann sie nur durch eine kirchliche Wissenschaft ermöglichen. Um nun aber sich selbst ihrer Einsicht entsprechend vor Abwegen zu behüten, die ihrem Begriff entgegen sind, und um den Inhalt ihres gemeinsamen Bewußtseins sich stets in klarer Form gegenwärtig halten zu können, wird sie ferner in irgendeiner Weise auf eine Zusammenfassung ihres Glaubensinhaltes in einem Bekenntnis dringen, welches ihr für ihre kultische Funktion (und etwa aus dieser notwendig folgende Funktionen) eine Direktive gebe. Endlich aber wird auch für die, welche erst zu mündigen Gliedern sollen herangebildet werden, ein Unterricht in den Heilswahrheiten notwendig sein, der freilich zugleich mit der erziehlichen Seite in Verbindung stehen muß.

Die kultische Darstellung kann aber ferner nicht anders als in sinnlicher Gestalt stattfinden, wie ja überhaupt das Sinnliche das Band der Geister ist, ohne das eine Gemeinschaft nicht kann realisiert werden. Da nun auch die Phantasie von der Religion ergriffen wird, so kann von dem Kultus aus die Forderung nur als berechtigt erscheinen, daß derselbe durch künstlerische Gestaltung auch die religiöse Phantasie befriedige. Eben daher wird es auch eine ästhetische Funktion der Kirche geben [1]). Dieselbe erstreckt

---

besondere meint, daß die Kunst das Unsagbare, was immer in der Religion übrig bleibe, zur Darstellung bringe.

1) Daß die reformierte Kirche einem Teil derselben entgegentrat, erklärt sich aus der Opposition gegen die Ausartung dieser Funktion in der

sich nicht nur auf die ästhetische Ausgestaltung des Ortes der Kultusgemeinschaft im Baustil, im Schmuck desselben (auch der Geräte) durch die bildenden Künste, sondern nicht minder auf die redende Kunst, die Poesie; es giebt eine Poesie, welche den Kirchenstil in großartiger Weise repräsentiert, ebenso ist es mit der Musik. Man denke nur an die Vereinigung beider in dem Choral. Ebenso aber zeigt sich diese ästhetische Funktion vielfach in der religiösen Symbolik. Wir müssen der Vollständigkeit halber bemerken, daß nicht alle religiöse Kunst zugleich kirchlich ist. Es giebt z. B. eine individuelle religiöse Lyrik und Musik, welche sich nicht zum Kirchenstil eignet, ebenso, wenn auch im geringeren Maße, findet dasselbe in den bildenden Künsten statt. Worauf es uns hier ankommt, ist nur dies, daß die Kultusgemeinschaft die ästhetische Funktion nicht entbehren kann und, historisch angesehen, sie auch nie völlig entbehrt hat [1]). Daß diese Funktion nicht in demselben Maße, wie andere Funktionen der Kirche in organisierter Gestalt hervortritt, wiewohl die Kirche als solche vielfach die Kunst in ihren unmittelbaren Dienst genommen hat, hat einfach seinen Grund darin, daß diese Funktion die freieste Thätigkeit der in ihr produktiven Mitglieder der Kirche voraussetzt. Übrigens haben freie Vereine, welche der Kirche in dieser Hinsicht dienen wollen, sich mehrfach schon konstituiert.

Aber nicht minder macht sich das Bewußtsein in der Kultusgemeinschaft geltend, daß die Liebe, welche den Willen bewegt, in ihrem Interesse selbst von ihr zu verwenden sei. Zunächst ist in der Kultusgemeinschaft selbst, je mehr wir auf die Gemeinschaft der Personen das Gewicht legen mußten, das Interesse vorhanden, daß ihre Glieder möglichst würdige seien. So hat sie also, im Interesse der gemeinsamen Erbauung, dafür zu sorgen, das religiöse Leben ihrer Glieder auch außerhalb des Kultus zu pflegen, durch Seelsorge und, wo es nötig ist, Kirchenzucht. Die Gemeinschaft ist um ihrer selbst und um des sie beseelenden Liebesgeistes willen genötigt, das religiöse Leben ihrer Mitglieder auf alle Weise zu

---

römischen Kirche. Übrigens ist diese Unterschätzung in der Abnahme begriffen, wie die religiöse Poesie überhaupt nicht von ihr ausgeschlossen wurde.

1) Vgl. Kol. 3, 16. 1 Kor. 14, 26. Eph. 5, 19 f.

pflegen; und da es nicht denkbar ist, daß man diejenigen, welche äußere Not leiden, nicht auch äußerlich unterstützt, daß sich der Gemeinschaftssinn nicht auch auf das äußere Leben erstrecke, so liegt es durchaus nicht außerhalb des Rahmens der Kirche, auf die mannigfaltigste Weise Armen-, Krankenpflege u. dgl. zu üben. Nur können sie von der Kultusgemeinschaft nicht als Selbstzweck angesehen werden, sondern nur als Mittel, durch welche die Pflege des religiösen Lebens wirksam unterstützt wird. Sobald die kirchliche Armenpflege von diesem Gesichtspunkte abgehen würde, würde sie sich außerhalb des Kreises ihrer Aufgabe bewegen. Da ferner die Kultusgemeinschaft das Bewußtsein hat, einen allgemeingültigen Inhalt zu vertreten, so wird es auch in ihrem Bereiche liegen, neue Glieder zu gewinnen, und zwar auf doppeltem Wege, teils durch äußere Mission, teils durch Heranbildung der Jugend durch religiöse Erziehung derselben, deren Tendenz nur dahin gehen kann, selbständige würdige Glieder der Kultusgemeinschaft heranzubilden, deren religiöse Mündigkeit durch den Akt der Konfirmation [1]) ausgesprochen wird. Der geordnete Weg, auf welchem die Kirche zu den Kindern kommt, geht naturgemäß durch die Eltern, und schon dies weist uns darauf hin, wie wichtig es ist, daß auch das Leben der Familie zu der Kirche in Beziehung gesetzt werde. Wenn wir auch daran festhalten müssen, daß die Kirche die Gemeinschaft von Gläubigen ist, und wenn auch die erste christliche Kirche mannigfache Fälle zeigt, in denen nur einzelne Familienglieder dem Christentum zugehörten [2]), so ist es doch da, wo das Christentum die herrschende Religion geworden ist, nur naturgemäß, daß sich die Familien als solche der Kirche zugehörig wissen. Eben hieraus allein kann man die Pflicht einer kirchlichen Trauung ableiten. Denn ohne diese Voraussetzung könnte ja wohl auch eine neue Familie gegründet werden, ohne daß die Kultusgemeinschaft im großen etwas davon erführe, denn auch ohne kirchliche Trauung könnten die Brautleute an sich wohl ihre Ehe vor Gott schließen in einem engeren Privatkreise und man könnte darin,

1) Der Mündigerklärung vonseiten der Kirche entspricht das selbständige, bewußte Gelöbnis der Treue im Glauben seitens der Konfirmanden.

2) Vgl. z. B. 1 Kor. 7, 13 f.

daß sie diese Privatangelegenheit nicht vor die Gemeinde bringen, noch kein Zeichen von Mangel an christlichem Sinne mit Notwendigkeit erblicken. Wenn aber die Familie als solche für die kirchliche Gemeinschaft nichts Gleichgültiges ist, wenn es vielmehr darauf ankommt, daß die Pflege der Familienfrömmigkeit mit der kirchlichen Kultusgemeinschaft in engerer Beziehung stehe, und wenn besonders die Erziehung der christlichen Jugend Aufgabe der Kirche ist, an welche die Kirche nur durch die Familie gelangen kann, so wird man auch das Interesse der Kirche als berechtigt anerkennen müssen, daß die neuzugründenden Familien als solche in den Verband der kirchlichen Gemeinschaft aufgenommen werden und in der großen Gemeinschaft den göttlichen Segen erflehen und empfangen.

Wenn so die Kirche mannigfache Funktionen ausüben muß, um sich als Kultusgemeinschaft zu bewähren, zu erhalten, zu erweitern, so wird schließlich zur Teilung der Arbeit, damit diese Funktionen auf geordnete Weise ausgeübt werden können, eine Organisation geschaffen werden müssen. Den Funktionen werden mehr oder weniger Ämter entsprechen, und um alles zusammenzuhalten und unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu ordnen, bedarf es einer Leitung. Dazu kommt, daß die Gemeinde für ihre Zwecke äußere Mittel braucht. Insofern nun die Kirche sich äußerlich konstituiert und damit von anderen sittlichen Sphären abgrenzt, wird sie zugleich rechtlicher Art. Nur darf man nie vergessen, daß bei ihr die Organisation und die äußerlich rechtliche Konstituierung lediglich als Mittel für ihren letzten Zweck kann betrachtet werden.

Blicken wir von hier noch einmal auf die intellektuelle Funktion zurück, so ist deutlich, daß dieselbe auch alle diese Funktionen mit in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen muß, wobei es aber von besonderer Wichtigkeit ist, daß sie dieselben im rechten Verhältnis zu der Kirche als Kultusgemeinschaft auffaßt, aus deren Bedürfnis alle diese übrigen Funktionen, wie sie selbst, hervorgeht.

So sehen wir also, daß die Kirche ein außerordentlich umfassendes Gebiet ihrer Thätigkeit besitzt, dessen Grenzen aber in allen Funktionen überall durch den letzten Zweck bestimmt werden.

auf den in der Kirche alle übrigen Funktionen sich beziehen, durch den Kultus und eben durch diese Abgrenzung und durch diese Zweckbestimmung der religiösen Gemeinschaft ist, wie wir glauben, vielen verkehrten Richtungen und kirchlichen Einseitigkeiten vorgebeugt, wovon unten näher.

Wie die bezeichneten übrigen Funktionen der Kirche aus dem Begriff derselben als Kultusgemeinschaft hervorgehen, so müssen sie auch der Kultusgemeinschaft als letztem Zwecke dienen.

§ 9.

Negativer Beweis für die Notwendigkeit der Zurückführung der übrigen Funktionen auf die kultische Funktion.

Diese Betrachtung können wir auf negative Weise noch deutlicher machen, indem wir zeigen, welche Irrtümer entstehen, wenn die bezeichneten Funktionen sich von ihrer Beziehung auf die Kultusgemeinschaft loslösen und die eine oder andere selbständig für die Kirche den Mittelpunkt bilden will. Man kann das kirchliche Leben wesentlich in der intellektuellen Funktion finden und dann von einer Bekenntniskirche reden. Zwar ist die intellektuelle Funktion von hoher Wichtigkeit, da ohne sie die Kirche niemals zur Klarheit über sich selbst kommen könnte. Allein sie kann nichtsdestoweniger nicht als der Mittelpunkt der Kirche behandelt werden. Denn da soll das Heil allein in der reinen Lehre bestehen, was bekanntlich bis zu der theologia irregenitorum geführt hat. Auch kann diese Richtung der Konsequenz kaum entgehen, daß zwischen den Wissenden und Unwissenden, welche sich mit der feineren Lehre nicht befassen können, ein Unterschied entsteht, welcher die Laien an die Wissenden bindet, da diese allein im vollen Besitz der allein heilbringenden Lehre sind. Dieser Auffassung wird dann alles untergeordnet: der Kultus wird Mittel zur Belehrung, die Erziehung Seelsorge, Mission wird nur unter den Gesichtspunkt der Lehrausbildung gestellt, die Verfassung wird sich nach dem bezeichneten Gegensatz von Unwissenden und Wissenden gestalten, das ästhetische Element wird hier völlig zurücktreten und höchstens die in ihrer Wirksamkeit zurückgehaltene Phantasie auf

die dogmatische Ausgestaltung der Lehre einen ungebührlichen Einfluß üben. Das alles wird vermieden, wenn die Lehre und das Bekenntnis in die richtige Stellung zum Ganzen gebracht werden, in die dienende Stellung, welche sie für die unmittelbare Bethätigung des religiösen Gemeinschaftslebens haben. Die Lehre wird hier in ihre Grenzen gewiesen, da man einsieht, daß zur Blüte der Kultusgemeinschaft die reine Lehre für sich nicht genügt, sondern ebenso religiöse Wärme, eigene reale Erfahrung, aufrichtige Liebesgesinnung und ästhetischer Sinn.

Ebenso kann auch das Element der Phantasie in der Religionsgemeinschaft auf falsche Weise betont werden. Es kann der Kultus mit Symbolik überladen in sinnenfälliger Pracht ausgeführt werden und darüber der religiöse Ernst verloren gehen. In der Kirche steht die Kunst unter dem religiösen Einfluß und darf nicht selbständig sich geltend machen. Das ist nicht so gemeint, als ob nicht das, was hier wirklich künstlerisch gestaltet wird, den Gesetzen des Schönen entsprechend sollte geschaffen werden, sondern so, daß einmal die Kirche nicht in einen Kunsttempel darf verwandelt werden, daß also die Verwendung der Kunst durch die Grundtendenz des Kultus beschränkt sein muß, dann aber auch so, daß die Kunst hier wirklich religiösen Inhalt, die Harmonie oder Erhabenheit der *Frömmigkeit* offenbare, daß wirklich das *fromme* Leben künstlerisch dargestellt wird, und nicht der fromme Inhalt und seine Harmonie hinter der schönen Form zurückbleibe oder der Inhalt mehr der weltlichen Kunst als der religiösen angehöre, so daß das Kunstwerk nur zum Schein nach einem religiösen Inhalt benannt wird. Denn wenn hier, wo die Kunst nur den religiösen Inhalt zur Darstellung bringen soll, dieselbe so wirkt, daß die Gemüter nicht mehr religiös erfaßt, sondern überwiegend nur ästhetisch angeregt werden, so ist damit das spezifisch religiöse Wesen der Kirche geschädigt. Man wird den katholischen Gottesdienst von diesem Fehler nicht freisprechen können. Die Folgen einer solchen falsch-ästhetischen Religiosität sind leicht zu sehen. Sie wird zu einem Genußmittel, zur Ergötzung der Phantasie und stört dann die Frömmigkeit, weil eben hier nicht die Ästhetik sondern die Religion gepflegt werden soll.

Anderseits, wenn diese richtige Unterordnung unter den

Zweck des Kultus stattfindet, wie es z. B. bei einem Choral der Fall ist, so wirkt das künstlerische Moment nur noch erhebend, erhöht die feierliche Stimmung der Andächtigen, befreit uns von dem Alltäglichen, ohne die religiöse Erbauung in einen bloßen Kunstgenuß zu verwandeln [1]).

Man könnte ferner die Kirche lediglich in die Willensfunktion verlegen und sie hier entweder als einen Bruderbund auffassen, welcher den Geist der Liebe pflegen und verbreiten will, oder mehr die anstaltlich erziehliche Seite überall in den Vordergrund stellen. Man könnte auch beides verbinden, indem man zwischen den reiferen und den unreiferen Gliedern unterscheidet, und erstere zu einem Bruderbunde vereint, letztere als kirchliche Erziehungsobjekte behandelt, welche von den Vertretern des ersteren Kreises erzogen werden.

Wenn der Liebesbund in den Mittelpunkt gestellt wird, wird auf das Bekenntnis als religiöses weit weniger als auf moralische Lehre und Beispiel das Gewicht gelegt und der Kultus wird als Mittel zur Stärkung des sittlichen Lebens in der einen oder andern Weise aufgefaßt werden. Nun ist aber in der That das Christentum eine durch und durch sittliche Religion. Die Liebe Gottes in Christo soll ethisch angeeignet werden und soll sich als Quelle der Liebe in uns bethätigen. Eben daher scheint dieser Standpunkt recht zu haben gegen die Meinung, welche den Mittelpunkt der Kirche in den Kultus verlegen will, während vielmehr das religiöse Bewußtsein nur als die Quelle der Liebesthätigkeit, nicht für sich scheint gepflegt werden zu sollen.

Die Vorstellung von der Kirche als einem solchen Bruderbund ist in der That darin nicht im Unrecht, daß sie das Christentum als Religion der Liebe ansieht, welches Liebesgesinnung von seinen Anhängern fordert, sondern darin, daß zu wenig auf die Quelle dieser Liebe zurückgegangen wird, auf Gott. Das aber ist eben das eigentümlich religiöse Moment, daß Gott als ethischer Geber aller Gaben erfaßt wird. Die Kirche nun als religiöse

---

1) Die Kunst kann sich dem religiösen Zweck unterordnen, weil beide innerlich verwandt sind (s. o. S. 28), so daß diese Unterordnung nicht eine Aufhebung des Wesens der Kunst zur Folge hat. Das kultische Feiern ist, wie die Kunst, zugleich auf Darstellung und anschauendes Aufnehmen gerichtet.

Gemeinschaft ist vor allem bestrebt, das ethische Leben auf Gott zurückzuführen. Alle Liebe also, die geübt wird, muß in dieser Gemeinschaft auf dem christlichen Gottesbewußtsein ruhen, dieses als Quelle des Ethischen muß gestärkt werden. So kommen wir also zu dem Grundsatz zurück, daß alle christliche Willensbethätigung in der Kirche von dem religiösen Bewußtsein ausgehen und in dasselbe zurückmünden muß, daß also der christliche Liebesbund auf das religiöse Gemeinschaftsleben zurückzubeziehen ist, d. h. auf die Kultusgemeinschaft.

Gott kann ferner nicht bloß zum Mittel für das sittliche Handeln gemacht, kann nicht bloß als sittliches Stärkungsmittel betrachtet werden; vielmehr muß Gott selbst geliebt werden und diese Liebe muß auch in der Gemeinschaft zur Darstellung kommen. Auch die religiöse Erfahrung der Liebe Gottes zu uns, auf der unsere Liebe zu Gott ruht, ist etwas für sich, abgesehen von dem sittlichen Handeln, für das sie auch den Impuls giebt, und das Sich=versenken in dieselbe, das Vergegenwärtigen ihres Inhaltes ist etwas Besonderes, das eigenen Wert für sich hat. Eben dieses Religiöse aber ist der Gegenstand der kirchlichen Gemeinschaft. Alles dies kommt in der Kultusgemeinschaft zur Geltung.

Endlich aber ist die Aufgabe eines solchen Bruderbundes unbestimmt. Man könnte zwar sagen, daß er sich organisiere zur Pflege der sittlichen Gesinnung, als Liebesgemeinschaft. Das würde allerdings eine wertvolle Aufgabe sein, und zwar eine solche, die weder der Staat noch die Familie, noch bloße Privatgemeinschaften vollkommen lösen könnten. Allein wie sollte es eine solche Gemeinschaft anfangen, diese sittliche Gesinnung für sich zu pflegen? Man kann die sittliche Gesinnung nicht bilden, ohne zugleich ihre Bethätigung hinzuzunehmen. Man kann religiöses Leben für sich pflegen und dasselbe als Quelle der sittlichen Gesinnung stärken; aber sittliche Gesinnung getrennt von den Verhältnissen, in denen sie sich bewähren soll, zu pflegen ist unmöglich, weil sie ohne Bethätigung nicht gedacht werden kann. So bliebe also für eine solche Gemeinschaft nur übrig zugleich auch für die Bethätigung dieser Gesinnung im sittlichen Leben zu sorgen; aber dann fehlt die Grenze für ihre Thätigkeit, und sie kommt in

die Gefahr, weil ihr das innere Prinzip für die Begrenzung mangelt, mit anderen Gebieten in Kollision zu kommen. Diese Grenze ist sofort gegeben, wenn die Pflege der frommen Gesinnung zum Zwecke der Kultusgemeinschaft als die Aufgabe der Kirche angesehen wird.

Wird die Kirche aber als sittliche Erziehungsanstalt aufgefaßt, so ist die Gefahr für die Kirche noch größer, sich Übergriffe in das Leben des Staates, der Familie, in das soziale Leben zu gestatten und sich in eine Menge Aufgaben einzulassen, denen sie ihrer Natur nach nicht gewachsen ist und darüber die intensive Kraft ihrer Wirksamkeit auf religiösem Gebiete zu schwächen und ihre eigentümliche Aufgabe zu vernachlässigen. Auch wird die berechtigte Selbständigkeit des Einzelnen hier nicht genug geachtet.

Die Auffassung der Kirche als einer Erziehungsanstalt führt leicht dazu, den Menschen dauernd unmündig zu erhalten und gerade seinen eigenen Wert zu verkennen. Der Einzelne wird hier nur nach seinem Verhältnis zur Kirche geschätzt, und so die Kirche als der alleinige Selbstzweck hingestellt, durch dessen bleibende Vermittelung der Einzelne allein in Gottes Augen Wert haben könne, während umgekehrt die Kirche, welche den Einzelnen zu einem würdigen Gliede der Kultusgemeinschaft heranbildet, nicht im mindesten egoistisch verfährt, weil ja gerade die Teilnahme an der Kultusgemeinschaft dies in sich schließen soll, daß der Einzelne selbst sich von Gott geliebt wisse, also auch sich als Selbstzweck erfassen könne. Denn das ist ja das Geheimnis dieser Gemeinschaft, daß, indem sie für sich sorgt, sie zugleich für die Einzelnen sorgen muß, die nur dann ihre würdigen Glieder werden, wenn sie selbst mit Gott in unmittelbarer Gemeinschaft stehen. Daher wird die erziehliche Liebesthätigkeit der Kirche in Seelsorge und Kirchenzucht, wenn sie auf die Kultusgemeinschaft als letzten Zweck gerichtet ist, von selbst den Fehler vermeiden, ihr Erziehungsobjekt in der Unmündigkeit erhalten und sich zur Mittlerin zwischen Gott und dem Einzelnen machen zu wollen.

Wenn man endlich beides vereinen und die Kirche als Bruderbund und als Erziehungsanstalt ansehen wollte, so würden die erwähnten Bedenken bleiben, daß auch so die Kirche schwer eine Begrenzung ihrer Thätigkeit fände und die religiöse Seite zu

kurz käme, und nur die neue Schwierigkeit hinzukommen, nach welchen Kennzeichen man den engeren und den weiteren Kreis, den Bund der Freien und den Kreis der Erziehungsbedürftigen bestimmen sollte.

Man könnte endlich noch die Kirchenleitung und die kirchliche Organisation in den Mittelpunkt stellen, wozu jene Auffassung der Kirche als Erziehungsanstalt schon hinleiten kann und immer mehr oder weniger neigen wird, wozu aber nicht minder eine Ansicht führen kann, welche das Gewicht auf die reine Lehre legt, endlich eine solche Ansicht, welche religiös angesehen das Verhältnis zwischen dem Subjekte und Gott nicht als ein unmittelbares und persönliches, sondern als ein sakramentales ansieht und an ein „Gnadenmittelamt" dauernd gebunden glaubt [1]). Diese drei Ansichten können sich auch wieder unter einander verbinden. Man wird aber im allgemeinen sagen können, daß, wenn sich im Protestantismus eine Neigung dazu zeigt, die Organisation in den Mittelpunkt zu stellen, dies mehr, wie in der griechischen Kirche, in Verbindung mit der reinen Lehre hervortritt (besonders in der lutherischen Kirche), in der katholischen Kirche dagegen die starke Betonung der Organisation mehr mit der Vorstellung von der Kirche als einer erziehlichen Anstalt verbunden ist, während die sakramentale Vermittelung des Gnadenmittelamtes sich, wenn auch in modifizierter Gestalt, in allen drei Kirchen findet.

Wenn das religiöse Gefühl bei der Menge versiegt, dasselbe nicht mehr stark genug ist, nach unmittelbarer Gottesgemeinschaft zu dürsten, doch aber noch einiges religiöse Interesse vorhanden ist, so versteht sich die Menge leicht dazu, die aus der Organisation hervorgehende Priesterschaft als Vermittlerin zwischen Gott und dem Menschen anzusehen. Wenn umgekehrt die Organisation der Priesterschaft einseitig in der Kirche betont wird, so ist die Folge davon notwendig die, daß eben dadurch auch wieder das Bewußtsein niedergehalten wird, daß alle mit Gott in unmittelbarer Gemeinschaft stehen und als Gläubige in diesem Sinne der Gemeinschaft zugehören sollen.

Diese ganze Richtung, welche eine Erschlaffung des religiösen

---

1) Vgl. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche.

Lebens kennzeichnet [1]), kann sich sehr leicht mit der Vorstellung verbinden, Religion sei etwas Erkenntnismäßiges oder sei mit guten Werken abgemacht, so daß dann ein Lehr= oder Erziehungs=amt, das zwischen Gott und dem Menschen zugleich sakramental vermittelt, als der Mittelpunkt der Kirche angesehen wird. So kann es dahin kommen, daß die Kirche als die Größe gilt, welche im Namen Gottes schlechthinnige Autorität, sei es in der Lehre, sei es in der Volkserziehung, sei es in beidem beansprucht, weil sie als von Gott gestiftete in ihren Vertretern zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln habe. Es ist da durchaus natürlich und notwendig, daß der Unterschied zwischen Klerus und Laien sakramental fixiert wird, schon damit durch irgendein deutliches Zeichen die Verpflichtung der Laien zum intellektuellen oder prak=tischen Gehorsam erhelle. Sobald einmal die Organisation sich so ausgebildet hat, daß als der eigentliche Träger der Kirche der Klerus erscheint, so ist es auch nicht mehr weit zu dem Schritt, daß in der Organisation das Wesen der Kirche gefunden wird, die Autorität des Klerus immer formaler aufgefaßt, und zuletzt als die Grundsünde der Ungehorsam gegen die formale Autorität der Kirche, d. h. des Klerus angesehen wird, wobei übrigens das Or=ganisationsprinzip auch weiter dazu treibt, den Klerus, der für die Laien Autorität ist, selbst wieder der Autorität der Institution

1) Selbst viele Protestanten sind geneigt, gerade in der straffen Organi=sation ein Zeichen der Stärke der Kirche zu sehen, und betrachten mit einer Art von Bewunderung die straffe Organisation der katholischen Kirche, welche ihr eine so große Widerstandsfähigkeit verleiht; ja sie fassen sogar den Widerstand, den diese Kirche mit so großer Energie gegen die staatliche Ge=setzgebung zu leisten vermag, als ein Zeichen der religiösen Kraft dieser Kirche auf; sie finden darin nicht eine Erschlaffung sondern eine Stär=kung des religiösen Lebens der katholischen Kirche. Allein in Wahrheit zeigt sich hierin nicht eine besondere Kraft des religiösen Lebens, sondern nur ein Wachstum des kirchlichen Interesses, das sich sehr wohl mit einer Abnahme der wirklichen Frömmigkeit verträgt, wenn nämlich die Einzelnen nicht nach Gottesgemeinschaft trachten, sondern ihre religiösen Pflichten mit dem formellen Gehorsam gegen den Priester bei bestimmten Gelegenheiten abgemacht zu haben glauben. Kant hat nicht unrecht, wenn er solchen for=mellen Gehorsam gegen die Kirche als Afterdienst bezeichnet. Vgl. „Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft" (2. Aufl.), S. 278.

auf diese oder jene Weise zu unterwerfen. So kann man wirklich dabei anlangen, daß das Mittel geradezu in den Mittelpunkt tritt und die Organisation als solche als das Wesentliche angesehen wird. Wie dieser vermeintliche Objektivismus aber wieder in den krassesten Subjektivismus ausartet, sowohl indem die Laien ohne inneren Grund, bloß um der formalen Autorität willen, willkürlich dieser Ordnung sich unterwerfen, und wo diese Ordnung sie nicht bindet, sich um so ungebundener fühlen und der Willkür um so mehr verfallen, je weniger sie zur Ausbildung des eigenen Gewissens thun, als auch indem der Klerus im vermeintlichen alleinigen ursprünglichen Besitz des heiligen Geistes zu mannigfacher Willkür neigt, wo er nicht ausdrücklich durch die Autorität gebunden ist, sowie endlich, indem die Organisation selbst, um möglichst konsequent zu sein, in einer monarchischen Spitze und deren Willkür endet, das sei hier nicht weiter ausgeführt.

Wohl aber sei wiederholt bemerkt, daß das religiöse Interesse in der Menge im Abnehmen ist, wenn sie statt einer unmittelbaren Gottesgemeinschaft, in der das religiöse Leben besteht, sich derartige Vermittler gefallen läßt. Wenn insbesondere im Protestantismus die Tendenz auftritt, das geistliche Amt als unmittelbar-göttliche Institution zu betonen, also den Unterschied zwischen Klerus und Laien hervorzuheben, das Volk mit seinem Glauben an die Lehrautorität des Klerus zu binden (besonders indem man von der dem Volk nicht verständlichen, feinen Ausbildung der Lehre und dem Glauben an dieselbe das Heil abhängig macht), so ist das ein Zeichen des Sinkens des religiösen Geistes, da der Protestantismus von vornherein auf das allgemeine Priestertum das größeste Gewicht legt. Und nichts ist vollends bedenklicher, als, wenn man das Sinken des religiösen Geistes wahrzunehmen glaubt, die äußere Stärkung der Autorität des geistlichen Amtes durch Betonung seiner unmittelbar göttlichen Institution als Heilmittel anzupreisen, da die Folge davon nur eine noch größere religiöse Gleichgültigkeit sein würde, ein Herabdrücken des Bewußtseins, daß jeder selbst zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft berufen sei. Ein formelles Vollziehen einiger kirchlicher Handlungen, ein dumpfer Respekt vor unverstandenen kirchlichen Lehren kann auf diese Weise erreicht werden, aber

nimmermehr eine wahre religiöse Belebung, eine Blüte wahrer Frömmigkeit im Volke.

Dem gegenüber ist es von der größesten Wichtigkeit, daß die Organisation in letzter Beziehung lediglich als Mittel für die eigentlich religiöse Funktion der Kirche angesehen werde, und zwar soll damit gesagt sein, daß auch die Organisation für die Funktion der Lehre oder der Erziehung, wie diese beiden Funktionen selbst, nur Mittel für die Kultusgemeinschaft sei. Denn sonst könnte immer noch eine Lehrregentschaft oder eine das unmündige Volk erziehende Priesterschaft als das Wesentliche der Kirche aufgefaßt werden. Erst wenn die Organisation mit allen Mitteln in letzter Beziehung eine würdige Kultusgemeinschaft bezweckt, ist diesen Einseitigkeiten vorgebeugt, eine Kultusgemeinschaft, welche die ganze Gemeinde am Kultus beteiligt und alle Glieder derselben als prinzipiell gleich voraussetzt. Denn ohne das würde jene dritte Auffassung möglich sein, daß hier der Priester als solcher eine vermittelnde Stellung einnähme und daß ihm das Wesentliche des Kultus zugeschrieben würde, während die Laien als Gemeinde in eine untergeordnete Stellung gerieten, eine kirchliche Stellvertretung derselben durch die fungierenden Priester stattfände. Wenn so das Priestertum gegenüber der selbständigen Mitwirkung der Laien hervorträte, so würde eher der Kultus nach der Organisation, d. h. der Stellung des Priesterstandes eingerichtet, als daß sich die Organisation nach den Bedürfnissen der Kultusgemeinschaft richtete.

Solchem Irrtum gegenüber müssen wir daran festhalten, daß die Organisation als Mittel für die Bedürfnisse der Kultusgemeinschaft sich erweisen muß, wie denn auch die Grundlage der Organisation ursprünglich in der Kirche von dem Kultus ausgegangen ist [1]), daß bei allem Unterschied zwischen mehr Produktiven und mehr

1) Auch die Organisation, wie sie in der römisch-katholischen Kirche geworden ist, weist auf die Kultusgemeinschaft als den Mittelpunkt der Kirche zurück. Denn wenn hier auch die Gemeinschaft der Gläubigen vollkommen hinter der Aktion des Priesters (Privatmessen!) zurücktritt, so wird doch diese Stellung des Priesters im wesentlichen auf seine Fähigkeit conficiendi corpus Christi, die er durch die Ordination erlangt, zurückgeführt, und dieses Recht, das unblutige Opfer darzubringen, setzt ihn in den Stand, die göttliche

Rezeptiven, zwischen formell Leitenden und Anordnenden und den der Leitung Folgenden niemals das Resultat der Organisation sein kann, daß ein Teil der Gemeinde für das potentielle Ganze erklärt, ihm alleiniger Besitz der Gnadengüter zuerkannt wird, so daß die andern nur durch seine Vermittelung zu denselben gelangen könnten.

Wie die Organisation im einzelnen auch beschaffen sein möge, das steht jedenfalls fest: sie kann sich nicht darin zeigen, daß ein Teil der Kultusgemeinschaft zugunsten des andern abdiziert, vielmehr muß sie es möglich machen, daß über den angedeuteten Ungleichheiten die prinzipielle Gleichheit aller auch wieder zur Darstellung kommen kann, z. B. in der gemeinsamen und gleichen Feier aller bei dem Abendmahle, wobei natürlich die Aktion des Konsekrierens und Spendens als etwas Liturgisches anzusehen ist, das einem um der äußeren Ordnung willen übertragen wird. Das Recht einer jeden Seele, mit Gott in unmittelbarer Gemeinschaft zu stehen und als solche am gemeinsamen Kultus sich zu beteiligen, darf durch die Organisation nicht irgendwie verkürzt werden.

Aus dem Gesagten erhellt auch auf negative Weise, daß das Mittel, um Irrwege abzuschneiden nur dieses sein kann, daß man alle übrigen Funktionen der Kirche, wie sie aus der Kultusgemeinschaft hervorgehen, auch wieder in dieselbe einmünden läßt.

Gnade zu vermitteln. Es ist also ein kultischer Akt, auf den seine priesterliche Stellung basiert ist; weil er ihn ausschließlich üben kann, hat er die mittlerische Stellung, auf der auch seine judizielle Gewalt im Beichtstuhle ruht, die das Hauptmittel für die Erziehung ist. Man vergleiche die Geschichte des Kultus, welche in der katholischen Kirche immer mehr ein Zurücktreten des Wortes gegen Symbol und Mysterium und in Verbindung damit eine beständig wachsende Ausdehnung der priesterlichen Aktion zeigt, welche einen immer mehr ausschließlichen Charakter annimmt. Vgl. z. B. Nitzsch, Praktische Theologie II, 2. S. 271. 276. 278f.; Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, der besonders mit Bezug auf den Gottesdienst, Abendmahl, Taufe, Disziplin, Absolution die ursprüngliche Mitwirkung der Gemeinde nachweist, besonders durch ihr Gebet (2. Aufl.), S. 365f.

2. Der Begriff der Kirche und ihre geschichtliche Entwickelung.

§ 10.

Kann man angesichts der geschichtlichen Entwickelung ein unveränderliches Kirchenideal festhalten?

Bei unserer bisherigen Darstellung ist schon vielfach von Abirrungen von dem rechten Kirchenbegriff die Rede gewesen. Wir haben nun zwar den unsern als seinem Grundwesen nach dem urchristlichen entsprechend, d. h. in der Hauptsache mit der Schrift übereinstimmend nachzuweisen gesucht, auch als aus den richtigen systematischen Prinzipien und dem wahren Begriff der Religion mit Notwendigkeit folgend darzuthun unternommen. Aber doch weist unsere eigene Darstellung auf Differenzen hin, welche noch nicht ausgeglichen sind. Man wird zunächst zugeben müssen, daß in der historischen Entwickelung der Begriff der Kirche nicht voll realisiert wird. Und so wird dieser Begriff jedenfalls zu einem Idealbegriff, da zwischen dem Begriff und seiner Realisierung eine Differenz vorhanden ist, der Begriff also mehr aussagt, was sein soll, als was wirklich schon ist. Aber auch dieser Idealbegriff selbst scheint kein fester zu sein. Wir haben selbst den Begriff der Kirche als eines bloßen Produktes einer That Gottes abgelehnt und auf den mitwirkenden menschlichen Faktor hingewiesen. Der Mensch aber als ethisches Wesen entwickelt sich; wäre es denn nun nicht denkbar, daß die historische Entwickelung der Kirche es gar nicht zuließe, einen festen Begriff von ihr zu bilden, und daß, wenn vielleicht auch die Urkirche unserem Begriffe der Hauptsache nach entspräche, doch die Entwickelung der christlichen Menschheit die Notwendigkeit mit sich geführt hätte, diesen Kirchenbegriff dem jeweiligen Entwickelungsstadium entsprechend zu modifizieren? Diese Frage halten wir für sehr wichtig. Die übliche Weise, den Kirchenbegriff als einen stets gleichen anzunehmen und nur die Frage zu beantworten, wie man das Verhältnis des Kirchenbegriffs zu der wirklich sich entwickelnden Kirche zu bestimmen habe, wie man die Differenz zwischen dem Ideal der Kirche und ihrer Verwirklichung ausgleichen solle, übersieht den

Einwand, der durchaus nicht so einfach zu widerlegen ist, daß es überhaupt keinen festen, gleichbleibenden Kirchenbegriff geben könne. Und doch kann man erst dann davon reden, wie das Ideal der Kirche sich zu der empirischen Wirklichkeit derselben verhalte, wenn man weiß, ob es denn wirklich einen gleichbleibenden Begriff der Kirche giebt. Denn wenn die Kirche als ethische eine sich entwickelnde Größe sein soll, so scheint auch ihr Begriff selbst sich nicht gleichbleiben zu können, und es wird fraglich, ob man einen Begriff von der Kirche aufstellen könne, an welchem man ihr empirisches Verhalten zu messen vermag. Denn jeder Kirchenbegriff scheint doch immer wieder den Stempel einer bestimmten gegebenen Zeit an sich zu tragen. Dieser Einwand gewinnt um so mehr an Gewicht, wenn wir an eine weit verbreitete Auffassung des geschichtlichen Lebens überhaupt erinnern, und wird uns Gelegenheit geben, den Begriff der Kirche nach dieser Seite hin noch näher zu bestimmen.

Viele, welche sich in ihrer Geschichtsbetrachtung einseitig dem Eindrucke des beständigen Wechsels und der Veränderung in der Entwickelung hingeben, kommen zu dem alten Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ.* Sie meinen einen festen Punkt in der Entwickelung überhaupt nicht annehmen zu können. Die Moral der Menschheit soll in beständigem Fortschritt begriffen sein, und wenn auch der allgemeine Satz, man solle moralisch handeln, zu allen Zeiten Geltung gehabt haben möge, was übrigens für diejenigen auch nicht einmal annehmbar erscheint, welche den Menschen aus tierischen Zuständen erst allmählich zu moralischen Begriffen sich erheben und die Menschheit mit dem Erdball völlig zugrunde gehen lassen, so soll doch jedenfalls der Inhalt der Moral bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten so verschieden sein, daß die absolute Forderung des moralischen Gesetzes völlig illusorisch wird, weil zu keiner Zeit der konkrete Inhalt des Gesetzes absoluten, sondern zu jeder Zeit nur einen höchst relativen Wert haben soll, der durch die nachfolgenden Zeiten aufgehoben wird. Diese Ansicht wird konsequenterweise auch den absoluten Wert der Moral als solcher aufgeben müssen. Denn wenn das moralische Gesetz in keinem gegebenen Momente einen konkreten schlechthin wertvollen Inhalt hat, so wird sein absoluter Wert in

dem Maße illusorisch, als man auf die historische Entwickelung Gewicht legt und sich nicht etwa auf eine alles konkreten Inhalts bare, geschichtslose, moralische Gesinnung zurückzieht, welche die Idee des Gesetzes im allgemeinen anerkennt, was aber dem Wesen des Moralischen widerstreitet, das auf konkrete Erscheinung in der Welt dringt. Nach dieser Ansicht kann natürlich von einem bleibenden Ideale nicht die Rede sein, also auch nicht von einem bleibenden Ideale der Kirche, soweit dieselbe durch die moralische Entwickelung mit bedingt ist.

Allein soll das Moralische, was wir hier nicht näher beweisen können, in seinem absoluten Werte anerkannt werden, so muß man zugeben, daß die Entwickelung in die moralische Idee mit aufgenommen sei und daß die Aufgabe des Einzelnen in jedem konkreten Falle und die Aufgabe bestimmter Zeiten eine in dem ganzen Zusammenhange des moralischen Lebens unbedingt vorgezeichnete sei, daß also mit ihrer Erfüllung in dem gegebenen Momente das moralische Gesetz zu seiner vollen Geltung komme, weil eben mit ihr das geschehe, was durch den ganzen Zusammenhang des moralischen Lebens an dieser Stelle gefordert ist, so daß die einzelne Handlung nicht vereinzelt, sondern als Glied in dem moralischen Ganzen ein moralischer Mikrokosmus ist, in welchem die bisherige Entwickelung sich abspiegelt und die künftige vorbereitet wird. So läßt sich der Fortschritt mit der Absolutheit des moralischen Gesetzes reimen, weil so jede Handlung im ganzen ein Glied, für den weiteren Fortschritt das Fundament ist, auf dem weiter gebaut werden kann. So allein kann auch von Fortschritt die Rede sein, während wir sonst nur von Veränderung, aber nicht von Fortschritt reden können. Mit einem Worte, es giebt auch ein Ideal der Entwickelung, mag die Empirie auch häufig genug auf Abwege geraten. In ethischen Dingen steht das unbedingte Soll über der Empirie.

Wenden wir diese flüchtig angedeuteten Gedanken auf den Begriff der Kirche an, so werden wir sagen müssen: falls die Kirche, wie gezeigt, auch ethischer Art ist, so können die in ihrer Entwickelung empirisch zu beobachtenden Veränderungen kein Grund dafür sein, zu leugnen, daß auch ihr als ethischer Größe ein Ideal der Entwickelung vorgezeichnet, daß ihr zu bestimmten

Zeiten bestimmte Aufgaben gestellt seien und daß die Erfüllung derselben als Vorbereitung für die weitere Entfaltung ihrer Thätigkeit anzusehen sei. Hat aber auch sie ein Ideal der Entwickelung, so wird dasselbe in ihrem Wesen begründet liegen müssen, das eben an der Eigentümlichkeit aller moralischen Größen teil hat, daß dasselbe sich nicht sofort, sondern nur durch fortgesetzte Aktion allmählich entfalten kann.

Hier aber tritt nun eine bedeutsame Modifikation ein, welche die Position der Kirche ganz besonders günstig erscheinen läßt und welche zugleich die stärkste Abwehr gegen jene eben abgewiesene Ansicht von der beständigen ziellosen Veränderung aller moralischen Größen und Begriffe enthält. Die Kirche ist nicht bloß ein moralisches Institut, sondern ein religiöses. In der Kirche ist deshalb nicht wie in der Moral lediglich von einem Soll die Rede, sondern in ihr ist ein reales lebendiges Prinzip gegeben, das nicht übertroffen werden kann und das in letzter Instanz auch aller Moral erst den festen unüberwindlichen Halt giebt.

Alles Moralische hat sein letztes Fundament in der Religion. Im Christentum nun offenbart sich Gott als die versöhnte Liebe. Der Christ erfährt Gott als den, der ihm seine Sünden in Christo verzeiht und ihn liebt. Darin aber ist ein Prinzip gegeben, das sich nicht übertreffen läßt. Denn aus dem Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein, geht auch eine neue Kraft der Selbst- und Weltbeurteilung und eine neue Willenskraft hervor, welche ihren Ursprung in der unversieglichen göttlichen Quelle hat. Wir haben gezeigt, wie dieses Prinzip zur Kultusgemeinschaft notwendig führen muß. In ihr wird es zur Darstellung gebracht, dadurch in den Einzelnen und im Ganzen gestärkt, durch Gegenseitigkeit belebt; hier ist der stete Impuls zur Erneuerung dieser prinzipiellen Erfahrung.

In der christlichen Kirche liegt also die energischeste Abwehr jener Ansicht, welche alle absoluten Werte um der Entwickelung willen aus der Geschichte streicht. Denn hier ist ein reales Prinzip von absolutem Werte. Aus diesem Prinzip geht der unvergängliche Begriff der Kirche hervor. Denn sie ist hiernach die Gemeinschaft, welche sich immer wieder im darstellenden Handeln dieses erlösenden göttlichen Prinzips bewußt wird. Dieses dem

Begriff der Kirche Wesentliche, Kultusgemeinschaft in dem bezeichneten Sinne zu sein, kann nicht verschoben werden, ohne daß zugleich das christliche Prinzip, aus dem es hervorgeht, alteriert wird. Da aber dieses Prinzip nicht übertroffen werden kann [1], so wird es als die bleibende Grundlage der Kirche anzusehen sein.

Aus dem Gesagten folgt zweierlei: einmal das, daß es für die Kirche als ethische Gemeinschaft ein Ideal der Entwickelung geben müsse, sodann daß der Begriff der Kirche, soweit er auf dem göttlichen Prinzip der Heilserfahrung ruht, nicht der Veränderung ausgesetzt sein könne. Beides haben wir zu vermitteln.

Was nun die bleibende Seite des Begriffes der Kirche angeht, so umfaßt dieselbe das, was unmittelbar mit dem Grundprinzip der Kirche zusammenhängt. Dieses aber ist eben in dem oben ausgeführten Kirchenbegriff enthalten. Die Kirche muß principaliter Kultusgemeinschaft sein, und alle übrigen Funktionen sind auf diesen Mittelpunkt zu beziehen; sie muß in ihrer Erscheinung stets dieselben Gemeinschaftszeichen haben, welche sich zugleich als Gnadenmittel erweisen. Denn zu dem Begriff der Kirche gehört, daß sie sich als Gemeinschaft sichtbar und erkennbar darstelle. Da nun aber, wie bemerkt, angesichts der empirischen Entwickelung dieser Begriff zu einem Idealbegriff wird, so ergeben sich hier noch einige nähere Bestimmungen. Wenn die Kirche die Gemeinschaft der absoluten Religion sein soll, so muß der Inhalt ihrer Erfahrung auch dem entsprechend zur Darstellung kommen und zwar nicht bloß in sinnlichen Symbolen, sondern vor allem im Worte. Die Vollkommenheit der Darstellung im Worte würde kurz als Unfehlbarkeit in religiösen Dingen bezeichnet werden können, wobei man freilich über die Grenzen dieser Unfehlbarkeit, je nachdem man das Verhältnis der Religion zum Wissen überhaupt näher bestimmt, verschiedener Ansicht sein kann. Da ferner das christliche Prinzip ethischer Art ist, so gehört es auch zu dem Ideal der Kirche, rein und heilig zu sein, insofern die auf der Erfahrung der göttlichen Liebe ruhende heilige Gesinnung der Liebe die Voraussetzung aller kirchlichen Gemeinschaft sein soll, da ja ohne die Liebe die Kultusgemeinschaft

1) Siehe o. S. 3; vgl. 14.

überhaupt nicht gedacht werden kann. Die Kirche soll sich als prinzipiell geheiligte darstellen. In der unmittelbaren Erfahrung ist aber auch das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit derselben enthalten, und das führt auf die Universalität oder die Katholicität der Kirche. Denn wenn dieselbe auch nicht in dem Sinne zu nehmen ist, daß es in jedem Stadium der Entwickelung der Kirche zu ihrem Idealbegriff gerechnet werden könne, über den Erdkreis verbreitet zu sein, so ist doch der universelle Geist und die Tendenz, sich auszubreiten, ein Erfordernis der Kirche. Dieser universelle Geist aber setzt voraus, daß die Kirche überall, wo sie ist, als eine und dieselbige könne gefaßt werden. Zwar kann die Kultusgemeinschaft nicht überall als *eine* zur Erscheinung kommen, sondern nur in den durch den Raum getrennten Gemeinden. Allein das hindert doch die prinzipielle Einheit insofern nicht, als jedes Glied der Gemeinde, jede Gemeinde sich eins wissen kann mit der Gesamtheit aller übrigen Gemeinden, hindert auch nicht, daß sie diesem Sich-eins-wissen im Geiste einen entsprechenden Ausdruck gebe. So werden also Unfehlbarkeit, Heiligkeit, Katholicität, Einheit zu dem unveränderlichen Seite des Begriffes der Kirche gehören [1]).

Wenn nun dies die bleibenden Züge des Idealbegriffes der

---

1) Man könnte hier die Hinzufügung der Apostolicität vermissen; allein Apostolicität kann nicht zu dem Idealbegriffe der Kirche gerechnet werden, da sich vielmehr dieses Prädikat auf das Verhältnis der späteren Entwickelungsstadien der Kirche zu der Urkirche bezieht. Es besagt inhaltlich nichts Neues, da gerade die *unveränderlichen* Grundzüge auch der apostolischen Zeit wie allen folgenden Zeiten eigentümlich sein müssen. Von der Apostolicität kann also unten die Rede sein, wo von dem Verhältnis der Urkirche zu den späteren Entwickelungsstadien geredet wird. Die genannten Prädikate finden sich übrigens schon im Neuen Testament, die Katholicität z. B. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Kol. 1, 20. Phil. 2, 10. 11. Eph. 1, 22. 23. Die Einheit Joh. 17, 21 f. Röm. 12, 5. 1 Kor. 12, 13. Eph. 4, 4 f. Die Heiligkeit in den Anreden der Briefe Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 1 u. s. w. Eph. 5, 27. Die Unfehlbarkeit 1 Tim. 3, 15. Offenbar aber ist hierbei nicht die Meinung, daß die Gemeinde in ihrer empirischen Beschaffenheit diese Prädikate voll verdiene, da z. B. inbezug auf die Unfehlbarkeit gerade die Pastoralbriefe zugleich auf Häretiker hinweisen (vgl. z. B. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 2, 16 f.), auch die Heiligkeit und Einheit den Gemeinden nicht voll gelten kann; man denke z. B. an die korinthischen Gemeinden. S. übrigens unten § 11.

Kirche sind, so kann man auch auf der andern Seite sagen, es gebe ein Ideal der Entwickelung der Kirche, nämlich so, daß die Kirche zu verschiedenen Zeiten verschiedene Aufgaben zu erfüllen hat, so daß sie sich bald mehr intensiv, bald mehr extensiv bethätigt, bald die Ausbildung der Lehre, bald die der Sitte und die erziehliche Seite, bald die Bildung der Verfassung in den Vordergrund tritt; und es ist von der größten Wichtigkeit, daß jede dieser Aufgaben, ihrer besonderen Art gemäß und, dem jeweiligen Bedürfnis der Zeit entsprechend bald diese, bald jene, gelöst werde. Da kommt es aber vor allem darauf an, daß erkannt werden könne, welche Aufgabe der Kirche vorliege, und es würde hier ein vollständiges Verkennen unserer Meinung sein, daß es ein Ideal der Entwickelung für die Kirche gebe, wenn man glaubte, es könne nach einem ein- für allemal für unsere Erkenntnis fertig vorliegenden Programm verfahren werden. Vielmehr ist hier dem Ideal der Entwickelung vollkommen genügt, wenn die Kirche die ihr jedesmal zunächst gestellten Aufgaben richtig erfaßt. Hier ist einmal zu beachten, daß die für das Ideal der Entwickelung überhaupt geltenden Grundsätze innegehalten werden. Es muß sich das Neue an das Bestehende so anschließen, daß beide im Zusammenhang mit einander bleiben. Wie in allen ethischen Gebieten ist hier eine doppelte Verkehrtheit denkbar, da einseitig der Fortschritt oder das Festhalten an dem Gegebenen betont werden kann. Das erstere wird revolutionär, weil es alle Kontinuität aufhebt, so daß der Fortschritt sich nur in beständige Veränderung verwandelt; das zweite dagegen wird eine allgemeine Erstarrung zur Folge haben und macht ebenfalls alle organische Entwickelung unmöglich. Wenn es einmal zu Einseitigkeiten kommen muß, so ist es daher ein Zeichen relativer Gesundheit, wenn beide Richtungen vertreten sind, da sich aus dem Kampf beider am ehesten eine besonnene mittlere Richtung wiederherstellen kann. Als Aufgabe für die Kirche kann also nur etwas angesehen werden, das mit der bisherigen Entwickelung in kontinuierlichem Zusammenhange steht. Aber noch mehr: In dem Ideal der Entwickelung ist nicht bloß dieser ganz allgemeine Satz enthalten, daß an das Bisherige angeknüpft werden solle. Vielmehr ist bei aller normalen Entwickelung durch den Stand des Errungenen selbst angezeigt,

daß noch etwas fehlt. Es ist das Eigentümliche aller ethischen Entwickelung, daß aus jedem neu gewonnenen Zustande neue Aufgaben erwachsen. Das Anknüpfen präcisiert sich also näher dahin, daß aus der richtigen Einsicht in das, was dem gegenwärtigen Zustand noch fehlt, die Einsicht in das gewonnen werde, was dem Mangel abhelfen kann, ohne daß das bisher Erreichte verloren geht. Bei dem Ideal der Entwickelung der Kirche insbesondere aber kommt das noch in Betracht, daß jene unveränderliche Seite des Begriffes der Kirche nicht verletzt werden darf. Denn wenn auch in dem konkreten Falle aus dieser unveränderlichen Seite des Kirchenbegriffes für sich nicht unmittelbar abgeleitet werden kann, welche Aufgabe jetzt vorliege, so ist doch die Art der Stellung und der Lösung der nächsten Aufgabe zugleich dadurch mit bedingt, daß, wie auch immer das dem jeweiligen Zustande Fehlende ergänzt werden müsse, keinenfalls jene unveränderlichen Grundzüge verletzt werden dürfen. Gegenüber den mannigfachen Veränderungen, welche im Laufe der Zeit in allen Gebieten des kirchlichen Lebens vorkommen, und wenn die Kirche zugleich eine ethische Größe ist, vorkommen müssen, kommt es darauf an, daß das christliche Prinzip nicht alteriert werde, daß die Kirche stets die Gemeinschaft sei und bleibe, in welcher die durch den heiligen Geist Gottes ermöglichte christliche Grunderfahrung zu lebendiger Anschauung gebracht wird, daß insbesondere auch die einzelnen Funktionen, welche jeweils in den Vordergrund treten, nicht in falsche Selbständigkeit gegenüber dem Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, der Kultusfunktion geraten. So können wir also zusammenfassend sagen: die sich gleichbleibende Seite des Idealbegriffes der Kirche ist in Verbindung mit den für alle sittliche Entwickelung geltenden Normen zugleich die Norm für das Ideal der Entwickelung der Kirche, und zwar so, daß die unveränderlichen Grundzüge des Idealbegriffes der Kirche nicht verletzt werden dürfen, daß aber ferner, da die jedesmalige konkrete Aufgabe der Kirche, aus diesen für sich noch nicht völlig erkannt werden kann, die für die Entwickelung geltenden Gesetze in ihrer konkreten Anwendung mit bestimmen, was von den jedesmal gegebenen Voraussetzungen aus in Angriff zu nehmen sei.

Unser früheres Bedenken also, ob es einen gleichbleibenden

Idealbegriff der Kirche geben könne, ob ein solches Ideal nicht eine leere Abstraktion sei, hat sich dahin erledigt, daß die ethische Seite der Kirche zwar eine Entwickelung derselben bedingt, daß aber das der Kirche innewohnende reale, auf göttlicher That beruhende unveränderliche religiöse Prinzip die Aufstellung eines unveränderlichen Idealbegriffes nicht nur möglich macht, sondern fordert, der bei aller ethischen Entwickelung der Kirche nicht verletzt werden darf, der aber selbst keineswegs ausschließt, daß es auch ein Ideal der Entwickelung für die Kirche giebt. Da vielmehr zu dem Idealbegriff der Kirche gehört, realisiert zu werden, so ist das Idealbild der Kirche noch näher so zu bestimmen, daß die unveränderlichen Grundzüge desselben in der der jedesmaligen Lage der Entwickelung entsprechenden Gestalt zur Darstellung kommen und so eine reiche und mannigfaltige Entwickelung der kirchlichen Funktionen unbeschadet der wesentlichen Gleichheit der Kirche möglich werde. Es ergiebt sich also als Resultat, daß der von uns bisher ausgeführte Begriff der Kirche, daß sie Kultusgemeinschaft der Gläubigen sei, auf welche sich die übrigen Funktionen beziehen, auf die bezeichnete Weise durch den ethischen Charakter näher modifiziert, aber keineswegs aufgegeben wird, da er vielmehr die dem Grundprinzip entsprechenden unveränderlichen Grundzüge des Kirchenideales enthält. Eben hiermit ist aber zugleich ein kritischer Maßstab gegeben, an welchem die jeweilige Entwickelung der Kirche kann beurteilt werden, indem man einmal fragt, ob die unveränderlichen Grundzüge derselben bewahrt seien, und sodann, ob das in der Kirche geschehe, was nach ihrer augenblicklichen Lage das konkrete Ideal der Entwickelung als nächste Aufgabe fordert [1]). Auch wenn wir eine abnorme Entwickelung der Kirche annehmen, läßt sich dieser kritische Maßstab anwenden, da auch, einen abnormen Zustand vorausgesetzt, das Ideal der Entwickelung so modifiziert werden kann, daß man fragt, was unter diesen gegebenen Bedingungen die nächsten Aufgaben der Kirche seien.

Aber freilich, wenn es solch ein unveränderliches Ideal der Kirche giebt, wie geht es zu, daß es in der Kirche so

---

1) Vgl. Biedermann, Christliche Dogmatik, § 936.

mannigfach verkannt werden konnte? Das wenigstens sollte man doch verlangen können, daß, wenn es wirklich ein solches Ideal giebt, dasselbe nicht völlig dem Bewußtsein der Kirche auf Zeiten abhanden komme. Wo bleibt denn die Unveränderlichkeit des Ideales, wenn sie nicht im Bewußtsein der Kirche sich bewährt? Und in der That, wie viele Kirchenideale sind im Laufe der Zeiten aufgestellt worden! Bald ist die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, bald als organisierte Institution definiert worden, bald ihr Ideal in der Gemeinschaft der Rechtgläubigen, bald in der Gemeinschaft der moralisch Gläubigen, bald selbst in der Gemeinschaft der Armen, bald in der Institution zur Vermittelung zwischen Gott und Menschen, bald in der Institution zur Erziehung gefunden worden u. s. w. Ja, fast jede Zeit hat, scheint es, ihr besonderes Kirchenideal gehabt.

Im allgemeinen ist hierauf zu erwidern, daß es ein Irrtum ist, die Wahrheit einer Vorstellung danach zu bemessen, wie viele sie anerkennen. Die Menge macht es nicht im Gebiet der Wahrheit; daß vielfach empirisch anders geurteilt wird, ist kein Beweis gegen die Richtigkeit einer Position [1]). Indes ist allerdings bei der Kirche, welche ein göttliches Thun zu ihrer Voraussetzung haben will, die Forderung berechtigter, daß wenigstens diese Gemeinschaft eine Erkenntnis ihres Idealbegriffes habe. Nur muß man bedenken, daß aus dem christlichen Prinzip, auch selbst wenn man es sich angeeignet hat, einen richtigen Kirchenbegriff zu bilden, doch nicht so ganz einfach ist. Die christliche Erkenntnis namentlich inbezug auf die konkreten Verhältnisse der Gemeinschaft hält nicht immer mit der persönlichen Frömmigkeit gleichen Schritt. Allein die Differenz inbezug auf den Idealbegriff der Kirche ist auch thatsächlich nicht so groß, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Es ist keiner Zeit beigekommen, grundsätzlich zu leugnen, daß das

1) Dieser Irrtum ist gegenwärtig weit verbreitet und eine Folge des Empirismus; auch Kaftan (Wesen der Religion, S. 13 f.) huldigt dieser Meinung, wenn er das Wesen der Religion so bestimmen will, daß „darunter die allen geschichtlichen Religionen gemeinsamen Merkmale verstanden werden“. Auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Allgemeinbegriffe und Idealbegriffe sind wohl zu unterscheiden, was freilich dem Empirismus nicht gelingen kann, weil er der Vernunft keinen eigenen Inhalt zuschreibt.

christliche Prinzip mit dem Bewußtsein der versöhnten Liebe Gottes in Christo gegeben sei, so verschieden dieses Bewußtsein im einzelnen ausgelegt wurde, oder zu leugnen, daß die Prädikate der Katholicität, Einheit, Heiligkeit und Unfehlbarkeit, dem Ideale der Kirche zukommen, so sehr man über den Sinn dieser Prädikate im einzelnen differieren mochte. Auch darüber war zu keiner Zeit Streit, daß zu dem Ideal der Kirche gehöre, in Wort und Sakrament die Bindemittel der Gemeinschaft zu besitzen, so sehr man über den Umfang des Wortes (ob Tradition oder Schrift u. s. w.) und über die Zahl der Sakramente differieren mochte. Die Hauptdifferenzen, auf die schließlich auch der größeste Teil der Nuancen in der Auffassung der übrigen unveränderlichen Grundzüge des Kirchenideales zurückzuführen ist, fielen immer auf die Frage, welche der kirchlichen Funktionen in den Mittelpunkt treten solle. Das aber erklärt sich zum Teil aus dem, was über das Ideal der Entwickelung bemerkt wurde. Da nämlich zu verschiedenen Zeiten verschiedene Funktionen in den Vordergrund traten, so war es leicht möglich, daß die Norm, diese Funktionen immer im Verhältnis zur Kultusfunktion zu betrachten, in der einseitig gerichteten praktischen Tendenz vergessen wurde. Und wie häufig macht man sich zu einem Abwege hintennach die Theorie, um ihn zu rechtfertigen, so daß es gar wohl möglich ist, daß dem praktischen Verhalten zuliebe auch das Ideal in dieser Beziehung umgebildet wurde. Wenn sich nun aber vollends zeigen ließe, daß das, was allgemein als Abirrung der Kirche vom rechten Wege anerkannt wird, zum großen Teile aus der Verkennung des bleibenden Grundzuges des Ideales herrührt, daß die Kultusfunktion der Mittelpunkt bleiben muß, so ist damit ein indirekter Beweis für die Gültigkeit dieses Grundzuges des Ideales gegeben. Wir wollen dies durch einige Beispiele illustrieren, welche in diesem Zusammenhange mehr nur angedeutet werden können.

Sehen wir von jener ersten Zeit ab, von welcher noch unten genauer die Rede sein wird, so wird man gewahr, daß sich das christliche Prinzip zunächst in der griechischen und römischen Kirche überwiegend als eine objektive Macht über die Geister zeigt. Sie sind der Offenbarung in Christo als einer göttlichen That vor allem sich bewußt; das Subjekt ist gleichsam noch unter

dem vollen Eindruck der Objektivität derselben niedergehalten. Das geschah um so mehr, als mit dem Wachstum der Kirche die von außen eindringende subjektive Willkür in Lehre und Leben sich geltend machte, zuerst mehr in den verschiedenen Mischungen von Heidnischem und Christlichem in der Lehre, dann die Willkür ungezügelter Nationen im Leben. Im Gegensatz hierzu zeigte sich die Kirche als objektive Macht, zunächst durch die Geltendmachung der objektiven Lehre, dann als erziehende Größe. Denn die nächste Aufgabe, welche dem sich ausbreitenden Christentum gestellt war, bestand darin, gegenüber den bisher verbreiteten religiösen Anschauungen die christliche klar zu bestimmen, den Inhalt der neuen Offenbarung gegenüber einer ausgebreiteten Erkenntnisthätigkeit klar und objektiv zu fixieren. Die Christen mußten vor allem klar wissen, was der objektive Inhalt ihres Glaubens sei. Daher trat in der griechischen Kirche die Ausbildung der objektiven Dogmen in den Vordergrund des Interesses, wenn auch daneben die Ausgestaltung des Kultus, der Liturgie, der christlichen Sitte, die Bildung der Organisation nicht vernachlässigt wurde. Als diese Arbeit gethan war, trat an die Kirche die Aufgabe heran, das Christentum vor allem in dem Leben zur Geltung zu bringen. Die Aufgabe, die unverdorbenen aber wilden germanischen Völker dem Christentum zu gewinnen, forderte zur Möglichkeit der Erziehung derselben eine feste Organisation und eine starke Betonung der Erziehungsmittel, welche der Kirche zugebote standen. Daneben hörte die wissenschaftliche Arbeit nur zeitenweise auf. Aber vor allem nahm das Christentum hier objektive Formen an, es wurde zu einer mächtigen Institution. Der Protestantismus endlich machte gegenüber der objektiven Institution in Lehre und Erziehung das Recht des Subjekts in der Kirche geltend, ohne jene objektive Seite aufgeben zu wollen. Es wird im Protestantismus auf Verinnerlichung gedrungen, wobei übrigens in der überwiegend subjektiven Gestalt, welche auf Heilsaneignung des Subjekts dringt, in den beiden Zweigen des Protestantismus wieder auf der lutherischen Seite die Intelligenz, auf der reformierten der Wille in den Vordergrund tritt.

Was wir nun an diesen Entwickelungen tadelnswert finden, ist nicht dies, daß zu verschiedenen Zeiten die Kirche verschiedene

Thätigkeiten ausübte, sondern daß sie von den gleichbleibenden Zügen ihres Ideales abwich. Wenn jene Männer, welche den trinitarischen Gottesbegriff und die Christologie zuerst ausbildeten, wesentlich noch von dem unmittelbaren Heilsinteresse ausgingen, so erscheinen uns die Resultate der Arbeit der späteren Zeit in dem Maße bedenklich, als in ihnen zu wenig die eigentlich religiöse Bedeutung der entschiedenen Streitfragen in den Vordergrund tritt, z. B. in den monotheletischen Streitigkeiten und den dahin gehörigen Konzilsentscheidungen. Das aber eben würde völlig vermieden worden sein, wenn innerhalb der Kirche die genaueren dogmatischen Bestimmungen in noch umfassenderem Maße in Verhältnis zum christlichen Prinzip gesetzt worden wären, wenn man das im unverfälschten Kultus hervortretende Bedürfnis, den Inhalt des unmittelbaren Glaubens selbst zur Darstellung zu bringen, mehr berücksichtigt hätte, während so viele jener Bestimmungen einen frostigen, formalistischen Charakter an sich tragen und teilweise nur in sehr entferntem Zusammenhange mit dem religiösen Interesse selbst stehen [1]). Die orthodoxe Formel wird nicht in ihrem Werte im Verhältnis zum Kultus, sondern als in sich wertvoll angesehen, eben daher vorschnell abgeschlossen [2]). Es ist hier ein Abweichen von dem Ideal der Kirche, welches in späterer Zeit verhängnisvoll wurde, indem man diese Dogmen später nicht mehr verstand, ihren religiösen Wert nicht mehr erkannte und so das Interesse an ihnen schließlich bedeutsam schwand, ja indem der Kultus selbst unter einem diesen Dogmen entsprechenden Formelwesen litt

---

1) Von diesem Fehler läßt sich z. B. Johannes von Damaskus nicht ganz frei sprechen. Vgl. meinen Artikel in der Realencyklopädie von Herzog (2. Aufl.), S. 33. 36. 38 f. Ähnliches macht Ritschl geltend, wenn er den übergroßen Einfluß des Platonismus auf die Gotteslehre und Christologie bedauert. Vgl. noch neuerdings seinen Aufsatz „Theologie und Metaphysik", wenn er auch in der Ablehnung der Metaphysik zu weit geht. Auf den ungünstigen Einfluß des Neuplatonismus auf die Entwickelung der Dogmatik habe ich in meinem „Augustinus" aufmerksam gemacht. Vgl. S. 18. 32. 52. 104. 112. 187. 321—323. 326—329. 333.

2) Was z. B. Dorner in seiner Christologie von dem Chalcedonense behauptet, Bd. II, S. 130.

(z. B. dem Mechanismus der dreimaligen Wiederholungen trinitarischer Formeln in der griechischen Kirche [1]).

Ähnliches können wir von der römischen Kirche sagen. Es ist durchaus nicht zu tadeln, daß die römische Kirche in einem Kulturzustand, wo der Staat noch unausgebildet war, vorübergehend in rechtlichen Ordnungen sich selbst die Voraussetzungen ihrer erziehlichen Wirksamkeit schuf. Sondern nur dann ist das alles tadelnswert, wenn die Kirche hierin ihren letzten Zweck sieht, wenn sie sich selbst nach diesem Zweck umbildet, statt als letzten Zweck die religiöse Erziehung zur Mündigkeit des christlich-frommen Bewußtseins im Auge zu behalten. Denn was allgemein in der mittelalterlichen Kirche als ein Fehler empfunden wurde, die Verweltlichung der Kirche, die Mangelhaftigkeit ihrer rein äußerlichen Erziehung zu mechanischem Werkedienst erklärt sich daraus, daß sie nicht mehr zu innerlicher Frömmigkeit heranzog und den Zweck der Kirche, eine Kultusgemeinschaft freier innerlich in Gott gegründeter Persönlichkeiten zu sein, aus den Augen verloren hatte. Und eben dadurch wurde auch schließlich ihr Kultus verdorben. Der Priester suchte seine Autorität zu behaupten als Mittler zwischen Gott und dem Menschen, der Kultus wurde mit mechanischem Außenwerke überladen, das die Bethätigung der inneren Frömmigkeit zurückdrängte. Mit einem Worte: gerade insoweit als sich die Entwickelung verfehlt zeigt, gerade insoweit hat sich die Kirche von dem bleibenden Grundzuge ihres Ideales entfernt, daß ihre Funktionen auf die lebendige Kultusgemeinschaft zu beziehen seien. Von den Abweichungen des Protestantismus ließe sich leicht dasselbe zeigen. Doch wir verzichten darauf an dieser Stelle, um uns nicht unnötig zu wiederholen.

Diese Abwege zeigen, wie durch praktische Abirrungen das Ideal aus dem Auge verloren wird, weil die augenblickliche Aufgabe der Kirche, welche durch das Ideal der Entwickelung gefordert ist, nicht im Zusammenhang mit den bleibenden Grundzügen des Idealbegriffes gehalten wird. Kein Wunder, wenn man ihn nachher, in diese Irrungen labyrinthisch verschlungen, nicht mehr rein zu erkennen vermag.

1) Die sich übrigens bekanntlich sonst noch heute durch schöne Liturgieen auszeichnet. Vgl. z. B. die noch im Gebrauch befindliche Sammlung: Ἁγιασματάριον τὸ μέγα, die u. a. schöne Gebete enthält.

Weil ferner die Kirche nicht bloß Ideal, sondern zugleich ihrem Begriff nach für die Wirklichkeit bestimmt ist, weil sie nicht bloß ethischer Art ist, sondern zugleich auf göttlicher That ruht, scheint hier der Anspruch doppelt gerechtfertigt, daß sich dieses göttliche Prinzip auch in ihrer Wirklichkeit zeige. Je mehr man nun diese Forderung stellt und je weniger man sie erfüllt sieht, um so mehr entsteht die Neigung, um dem göttlichen Ursprung nicht zu nahe zu treten, das Ideal so zu bestimmen, daß die Wirklichkeit ihm zu entsprechen scheint. Z. B. um der empirischen Kirche die Prädikate der Heiligkeit und der Unfehlbarkeit zuschreiben zu können, verändert man ihren Idealbegriff, entfernt aus demselben als wesentlich die Gemeinschaft der Personen, sieht das Wesentliche in ihr als objektiver Institution und glaubt nun, der empirischen Kirche als Institution gelte Heiligkeit und Unfehlbarkeit, wodurch freilich der Begriff der persönlichen Heiligkeit in den der dinglichen umgewandelt und dem Denken zugemutet wird, daß es die Gabe der Weisheit an eine äußere symbolische Handlung, die Ordination gebunden glaube.

Kurz, wir haben genug Grund zu erklären, warum der für die Kirche unveränderlich aus ihrem Wesen folgende Idealbegriff auch in dem Bewußtsein der Kirche nicht ohne Schwanken festgehalten wird, und sind deshalb nicht genötigt, den beschriebenen Idealbegriff fallen zu lassen.

Das führt uns auf das zweite Problem, die Differenz zwischen dem Idealbegriff und der realen Erscheinung der Kirche. Auf diese Differenz ist um so mehr zu achten, als die Unfähigkeit der Kirche, ihren Idealbegriff zu realisieren, zeitweilig so stark ist, daß sie das Bewußtsein desselben sogar verdunkelt.

§ 11.

Verhältnis des Idealbegriffs der Kirche zu seiner Verwirklichung.

(Sichtbare und unsichtbare Kirche.)

Wenn die Kirche sich auf göttliche Offenbarung gründet, indem sie in der göttlichen That im Inneren der Subjekte ein neues Lebensprinzip realer Art auch der Gemeinschaft gegeben glaubt, das in der empirischen Gestalt der Kirche seine Kraft be-

währen sollte, wenn es sich hier also um ein solches reales Prinzip, nicht bloß um eine ethische Forderung handelt, so scheint der Widerspruch des empirischen Verhaltens gegen das Ideal der Kirche unbegreiflich und war von jeher Gegenstand des kirchlichen Nachdenkens, sobald er anfing, sich empfindlicher geltend zu machen. Wir müssen bei dieser Schwierigkeit noch etwas verweilen. Wir müssen das um so mehr thun, als ja das Christentum den Anspruch erhebt, die absolute Religion zu sein, was schon im neuen Testament begründet ist [1]). Denn wenn die christliche Kirche ihr Ideal nicht erreichen kann, wie soll sie die Vertreterin der absoluten Religion sein? Man kann sich daher nicht wundern, wenn der Versuch gemacht wurde, den Widerspruch zwischen dem Ideal der Kirche und ihrer empirischen Beschaffenheit völlig zu beseitigen, indem man zeigte, im wesentlichen sei die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung schon vollkommen. Dieser Versuch stützte sich teils auf die einseitige Hervorhebung der göttlichen Aktion in der Kirche, teils auf die Bemühung, die ethische Seite der Kirche dem Ideal entsprechend zu gestalten. Dort legte man das Gewicht auf die Institution, hier auf die heilige Gemeinschaft schon jetzt heiliger Personen. Wir finden die erste Auffassung am konsequentesten in der römischen Kirche durchgeführt. Sie nimmt alle die Prädikate der Katholicität, Einheit, Unfehlbarkeit, Heiligkeit für ihre Erscheinung in Anspruch. Und in der That lassen sich nur alle diese Prädikate zusammen festhalten. Denn wenn nicht für die erscheinende Kirche Einheit und Katholicität in Anspruch genommen wird, so läßt sich auch die Unfehlbarkeit kaum festhalten, und wo nicht Heiligkeit behauptet werden kann, ist auch Irrtumslosigkeit nicht zu erwarten.

Freilich um diese Eigenschaften von sich aussagen zu können, muß sie von den lebendigen Personen absehen, so daß die Unfehlbarkeit und Heiligkeit an unpersönliche Mächte, an Sakramente, insbesondere an das Sakrament der Sakramente, die Ordination, gebunden wird, ohne daß dabei auf die ethische Qualität der Personen irgendetwas ankäme, wie die Einheit und Katholicität

---

1) Es spricht sich dies Bewußtsein teils aus in der Eschatologie, teils in Stellen wie Joh. 3, 35. 36. Kol. 1, 18—20. Eph. 1, 18—23.

ebenfalls in der durch den ordo bedingten Organisation garantiert ist, die göttliche Institution sein soll. Allein mit einem solchen rein objektiven Versuche, die bezeichneten Prädikate für die erscheinende Kirche zu retten, gelingt es doch nicht, sie als dem Ideal entsprechend zu erweisen. Denn es ist hier die Gemeinschaft der Gläubigen nicht berücksichtigt. Eine das ethische Wesen der Personen, die ethische Seite der Kirche ignorierende Magie kann uns nicht aus der Verlegenheit helfen.

Die katholische Kirche ist für diesen Versuch, den bezeichneten Widerspruch zu lösen, typisch, und die Versuche, welche im Protestantismus sich hier und da gezeigt haben, auf ähnlichen Wegen zu wandeln, erscheinen inconsequenter und weit weniger umfassend. Man hat hier sich im wesentlichen (in der lutherischen Kirche) an das Prädikat der Unfehlbarkeit gehalten, gelegentlich wohl (in der theologia irregenitorum insbesondere) zu zeigen gesucht, daß die reine Lehre, wie sie im Bekenntnis gegeben sei, und die Amtsgnade mit den Sakramenten die wahre Kirche charakterisiere und in der lutherischen Kirche der Hauptsache nach realisiert sei. Auch diese Richtung charakterisierte sich dadurch, daß man bemüht war, die selbständige Mitwirkung der ethischen Subjekte nach Kräften auszuschließen, was die Repristination der alexandrinischen Inspirationslehre und die Theorie von der Amtsgnade und der Wirksamkeit der Sakramente, welche von der römischen nicht weit entfernt war, beweist. So sehr man dabei die Unfehlbarkeit der Schrift auf Grund der genannten Inspirationstheorie betonte, so kam es natürlich doch dahin, daß die Schrift eine unfehlbare Interpretin an der Kirche hatte. Denn in der That: darauf kann es nicht ankommen, daß irgendwann einmal eine unfehlbare Autorität existiert habe, wenn die Kirche sich im Besitz der reinen Lehre wissen will, sondern darauf, daß es noch in der Kirche eine solche unfehlbare Autorität gebe, welche die Interpretation jener Urkunde reguliere. Diese Aufgabe fiel nun thatsächlich den Bekenntnissen zu, nach denen die Auslegung der Schrift geschah und dem Lehramt [1]). So war hier ein bedeutender Ansatz gemacht, wenigstens inbezug

---

1) Vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 559 bis 563. 588.

auf das Prädikat der Unfehlbarkeit, der römischen Vermischung des Ideals der Kirche mit ihrer Erscheinung sich zu nähern. Aber freilich ist mit der bloßen Unfehlbarkeit keine vollkommene Kirche erreicht, das zeigte der Orthodoxie der Pietismus. Wenn ferner diese selbst doch den Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche nicht völlig aufgeben wollte, so zeigte sich auch darin die Unfähigkeit, die eingeleitete Tendenz auf protestantischem Boden zu Ende zu führen.

So könnte man umgekehrt, um das Ideal der Kirche mit ihrer Erscheinung zu identifizieren, davon ausgehen, daß es im wesentlichen auf die ethische Beschaffenheit der Personen ankomme, welche möglichst irrtumsfrei und heilig durch Einmütigkeit auch die Einheit der Kirche zur Erscheinung brächten. Es soll hier wirklich eine ethisch vollendete Gemeinschaft der Gläubigen in dem empirischen Verlauf der Kirche hergestellt werden. Man kann diese ganze Richtung kurz als die donatistische bezeichnen. Hier ist offenbar die Voraussetzung die, daß die christliche Frömmigkeit in solchem Maße heiligende und erleuchtende Kraft besitze, daß die noch anhaftende Sünde und der Irrtum durch dieselbe könnten sofort überwunden werden. Man übersieht hier, daß der neue Mensch nur allmählich wachsen kann und daß es deshalb unmöglich ist, in der Erscheinung eine vollkommene Gemeinschaft zur Darstellung zu bringen aus Personen, welche noch sämtlich sündig und irrtumsfähig sind. Auch diese Ansicht hat keinen rechten Begriff von der Beschaffenheit des sittlichen Prozesses. Dazu kommt aber insbesondere dies, daß, je mehr sich die Kirche ausbreitet, um so weniger das Eindringen unvollkommener Elemente in dieselbe sich vermeiden läßt, daß eben damit entweder die Forderungen herabgemindert werden müssen, oder, falls dies nicht geschieht, die Kirche auf eine Auslese weniger reduziert werden muß und so immer mehr an Katholicität einbüßt, an einem Prädikate, das die Kirche so wenig, wie die anderen aufgeben darf. Denn in demselben Maße, als dies der Fall ist, verliert dieselbe das Interesse an der Ausbreitung, verliert an Liebe zu der Menschheit und verwickelt sich so in den Widerspruch, daß sie, um rein zu bleiben, in ihrer sittlichen Gesinnung geschädigt wird. Da ferner alle sündig sind, so kann es doch nicht gelingen, dies Ideal her=

zustellen, wenn auch nur mit wenigen. Vielmehr liegt die Gefahr nahe, daß diese wenigen sich selbst nun für wesentlich besser halten als alle anderen. in ein Richten geraten und die Liebe über einer verkehrten Selbstschätzung verlieren, und so am Ende selbst auch wieder sittlich sinken, weil sie ihre eigenen Fehler nicht genügend würdigen. Ja, der Natur der Sache nach muß es, da man nicht ins Herz sehen kann, dahin kommen, daß man für die Zugehörigkeit bestimmte Erkennungszeichen aufstellt und so auf einzelne Werke oder die Übereinstimmung mit bestimmten, formulierten Glaubenssätzen oder auf die Ausübung einer für besonders heilig und geweiht geltenden Redeweise ein besonderes Gewicht legt. Damit ist aber einerseits ein Abgehen von dem Werte der Gesinnung gegeben, anderseits die Möglichkeit der Heuchelei sehr begünstigt, so daß schließlich auf diesem Umwege die vermeintlich reine Kirche in sich selbst die Welt aufkommen ließe, welche sie durch strenge Abschließung von außen fernzuhalten sucht. Daß ferner hierdurch die richtige Auffassung von dem Ganzen des sittlichen Lebens als eines einheitlichen Organismus notleiden müßte, wenn man auf einzelne Werke, z. B. Bekenntnis der reinen Lehre, ein ausschließliches Gewicht legen wollte, versteht sich ganz von selbst. Übrigens zeigt sich diese donatistische Neigung keineswegs bloß in dem christlichen Altertum; sie tritt vielmehr in frommen Kreisen der Gegenwart, auch innerhalb des Protestantismus auf mit dem Anspruch, sei es selbst über das Innere bei anderen zu urteilen und sie demgemäß als zur Kirche oder außerhalb der Kirche stehend zu betrachten, sei es an bestimmten Erkennungszeichen so zu sagen die geistliche Aristokratie herauszufinden und demgemäß die Leute zu behandeln, wobei wunderbarerweise das Urteil über fremde Fehler häufig ebenso streng ist, als die Fähigkeit gering, die Fehler dieses engeren Kreises, welche solche donatistische Abgeschlossenheit mit sich bringt, einzusehen, mag im übrigen die Sache noch so gut gemeint sein. Gesetzt also, es ließe sich selbst eine völlig ethisch-reine und irrtumsfreie Gemeinde herstellen, so wäre damit das Ideal der Kirche doch auch wieder nur teilweise realisiert, weil ihr eben der Sinn für Katholicität fehlte, damit aber doch wieder die sittliche Reinheit und infolge davon auch die Unfehlbarkeit auf die Dauer Not leiden müßten. Ähnliche Bedenken

würden sich ergeben, wenn man die Kirche auch nur als die Gemeinschaft der Gerechtfertigten betrachten wollte; denn wenn man hier auch ihre teilweise Unvollkommenheit noch anerkennte, so würde man doch kein sicheres Kennzeichen dafür haben, wer gerechtfertigt sei und die pädagogische Wirksamkeit der Kirche müßte in dem Maße Not leiden, als man die Heiligung unterschätzte. Wenn dagegen diese donatistische Richtung völlig konsequent verfährt, wenn sie alles Gewicht auf die Beschaffenheit der Subjekte legt, so daß selbst die Gültigkeit der Sakramente, der Gemeinschaftszeichen von der Frömmigkeit der spendenden Subjekte abhängt, so droht die Gefahr der völligen Auflösung der kirchlichen Gemeinschaft.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, wie beide extreme Wege im Gefühl ihrer Unzulänglichkeit wieder sich berühren. Die römische Kirche legt ein großes Gewicht darauf — offenbar im Gefühle der Unzulänglichkeit ihrer Institution für den Anspruch, vollkommene Erscheinung des Ideals der Kirche zu sein —, daß sie eine Fülle von Heiligen besitze, welche sogar einen Schatz guter Werke hervorbringen, daß es in ihr eine Gattung solcher, die sich dem geistlichen Leben widmen, gebe, welche gewissermaßen die Unvollkommenheit aller übrigen bedecken könne. Mit einem Wort, sie legt ein Gewicht darauf, auch heilige Personen zu haben. Das würde nun eine Ergänzung ihres Standpunktes sein, wenn die Auffassung der Kirche als Institution sich widerspruchslos hiermit vereinigen ließe. Allein jene Betonung dinglich-sakramentaler Heiligkeit u. s. w. läßt sich schwerlich mit der ernstlichen Forderung persönlicher Heiligkeit reimen, ganz abgesehen davon, daß auch der römische Maßstab für die persönliche Heiligkeit der Heiligen einer Ethik, die auch auf die Gesinnung und nicht bloß auf einzelne äußere Werke, zum Teil wesentlich negativer Art, sieht, nicht genügen kann. Da umgekehrt in der donatistischen Richtung das Prinzip, daß die Kirche aus lauter ethisch vollkommenen Personen bestehe, bei der Ausbreitung der Kirche sich nicht mehr strikte durchführen ließ, so stellte der historische Donatismus hauptsächlich nur noch an die kirchlichen Beamten die Forderung besonderer Heiligkeit, womit aber ein der römischen Anschauung verwandter Unterschied zwischen Klerus und Laien thatsächlich zugegeben wird, der zugleich eine Abschwächung des eigenen Prinzips enthält. Denn

wenn man diese Aufforderung auf die Träger des Amtes beschränkte, als ob nicht an alle Glieder der Kirche als an Christen prinzipiell dieselben Anforderungen gestellt werden müßten, so war für die übrigen das Ideal der Vollkommenheit unter das christliche Maß herabgestimmt, zugleich aber für die Träger des Amtes so über das nunmehr gewöhnliche Maß der Laienfrömmigkeit hinaus gesteigert [1]), daß es einer besonderen Amtsgnade bedürfte, um realisiert werden zu können. Wer aber einigermaßen den Gang kirchlicher Entwickelung kennt, der weiß, daß in praxi die Theorie von der Amtsgnade siegen mußte, wenn überhaupt einmal der Klerus als besonderer heiliger Stand von den Laien unterschieden wurde.

Wenn sich nun der Widerspruch auf dem Wege nicht lösen läßt, daß man in der empirischen Kirche überhaupt den Idealzustand realisiert sieht, da sich hieraus nur eine Abschwächung des Idealbegriffes nach der einen oder andern Seite ergeben muß, so konnte man wenigstens versuchen, zu zeigen, daß der Idealzustand der Kirche einmal realisiert gewesen sei. Wenn damit auch der Widerspruch zwischen Ideal und Empirie in den späteren Zeiten zugestanden sein würde, so würde doch die Ohnmacht des Ideales damit thatsächlich widerlegt sein, die späteren Zeiten würden dann als ein Abfall von jener vollkommenen Urzeit betrachtet werden müssen, zu der man wieder zurückzukehren habe [2]). Wir haben umsomehr Anlaß, diese Ansicht im Vorübergehen zu berücksichtigen, als die Reformation gegenüber den vielen Mißbräuchen der katholischen Kirche zu dem Urchristentum zurückwies,

1) Vgl. z. B. schon Chrysostomus *Περὶ ἱερωσύνης* III, 4: *αὐτὸς ὁ παράκλητος ταύτην διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν... διὸ χρὴ τὸν ἱερωμένον ὥσπερ ἐν αὐτοῖς ἑστῶτα τοῖς οὐρανοῖς μεταξὺ τῶν δυνάμεων ἐκείνων οὕτως εἶναι καθαρόν.* Weil der Priester eine Macht habe, die größer sei als die der Engel, darum *μείζονα ἢ κατὰ ἄνθρωπον δεῖ ἔχειν ἀρετήν*, Kap. 7.

1) So z. B. die Irwingianer. Vgl. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus (2. Aufl.) 1848. Auch bei Kierkegaard waltet die Tendenz vor, das Christentum dem ursprünglichen Zustand des Neuen Testamentes wieder zuzuführen. Vgl. „Christentum und Kirche“, 1861.

und die Vorstellung sich nicht selten fand, als ob jene Urzeit die volle Realisierung des kirchlichen Ideales enthalten habe. In der That könnte für diese Ansicht geltend gemacht werden, daß wir in der urchristlichen Zeit, wie die Urkunden sie uns darstellen, eine außerordentliche Kraft des neuen Lebens, das die Gemeinde Christo verdankt, wahrnehmen.

Dies Bewußtsein, ein neues Leben in sich zu haben, thut sich auch inbezug auf jene Prädikate des Ideales der Kirche kund. Sie war zuerst und vor allem Kultusgemeinschaft der Gläubigen [1]). Welcher Eifer ferner für die Mission in einem Paulus, wie energisch spricht sich das Bewußtsein aus, daß das Christentum den ganzen Erdkreis erfüllen müsse! [2]) Wie ist die erste Gemeinde einmütig versammelt im Gebet. Die Gemeinden erweisen einander Liebesdienste [3]). Sie werden als ἅγιοι angeredet, als die, welche das wirksame Prinzip der Heiligung in sich tragen. Auch spricht sich das Bewußtsein mächtig aus, die höchste Wahrheit in Christo zu haben; den Christen ist der Geist verheißen, der in alle Wahrheit leitet, speziell den Aposteln als Augenzeugen von Christi Leben [4]), Paulus sagt von sich, daß er auch den Geist Gottes zu haben glaube [5]), und weist den, der ein anderes Evangelium verkünde, als er, auf das strengste zurück [6]). Daß die Gemeinschaftszeichen in der Kirche zur Geltung kamen, braucht nicht erst erwähnt zu werden.

Und trotz alledem! Das, worauf es uns ankam, daß die Urkirche wirklich sich vollkommen mit dem Ideale der Kirche gedeckt habe, können wir doch nicht behaupten. Die Einheit der Kirche unterlag auch damals Störungen, welche zum Teil durch eine für die Zeit sehr wesentliche Frage, über die Stellung des Christentums zum Judentum, hervorgerufen wurden. Auch zeigen z. B. die Korintherbriefe auf das deutlichste, wie die Einheit des

1) Vgl. oben S. 25 f.
2) Matth. 24, 14; 28, 19. Röm. 9—11.
3) Röm. 15, 25 f. 1 Kor. 16, 1 f.
4) Joh. 15, 26. 27; 16, 13; 14, 26. Matth. 10, 19. 20.
5) 1 Kor. 7, 40.
6) Gal. 1, 8. 9.

Geistes auch in den einzelnen Gemeinden manchen Streit nicht zu hindern vermochte. Aus denselben Korintherbriefen wie aus den vielfachen Paränesen der übrigen Briefe geht ferner hervor, daß auch die Heiligkeit keine ungetrübte war, da selbst die Zusammenkünfte der Christen nicht von Unheiligkeit frei waren [1]). Wo aber die Einheit und Heiligkeit unvollkommen war, da konnte auch keine Unfehlbarkeit der Kirche zugeschrieben werden, wie die judaisierenden Richtungen und die mancherlei anderen Irrungen beweisen, welche das Gemeindeleben störten! [2]) Und wenn es auch wahr ist, daß gerade in den ersten Gemeinden sich zwischen den Leitern und den übrigen Mitgliedern häufig ein großer Unterschied zeigte, insbesondere aber zwischen den die Gemeinden stiftenden Aposteln und den Gemeinden, so können wir doch auch selbst den Aposteln weder volle Einheit unter einander zuschreiben, noch volle Heiligkeit oder volle Unfehlbarkeit [3]) in religiösen Dingen. Wir hören den Apostel Paulus deutlich genug reden von des Petrus Schwäche in Antiochien [4]). Haben sie doch jedenfalls alle in einem Punkt, der für ihr religiöses Leben keineswegs gleichgültig ist, in der Erwartung der Zeit der Parusie Christi sichtlich geirrt. Sind doch auch zwischen Paulus und Jakobus in einem religiös sehr wichtigen Punkte, in der Auffassung der Rechtfertigung, Differenzen, welche Luther, der sich auf Pauli Seite stellte, zu dem bekannten Ausspruche veranlaßten. Doch es sei genug. Denn aus dem Gesagten erhellt deutlich, daß auch die erste Kirche keineswegs als vollkommen mit dem Ideal übereinstimmend angesehen werden kann. Der Unterschied zwischen der ersten Zeit und der nachfolgenden, ist in dieser Beziehung nur ein quantitativer [5]).

---

1) Vgl. 1 Kor. 11, 18 f. Jak. 2, 1 f.

2) Vgl. z. B. 1 Kor. 15, 12. Gal. 2, 4; 3, 1 f. besonders die Pastoralbriefe.

3) Jak. 3, 2. Phil. 3, 12.

4) Gal. 2, 11 f.

5) Man versucht nun aber wenigstens an einem Punkte die Einheit jener Urkirche mit dem Ideal der Kirche festzuhalten, indem man zwar nicht der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen jener Zeit, auch nicht einmal einzelnen hervorragenden Gliedern derselben für ihre gesamte Thätigkeit, aber den hervorragenden Schriftstellern jener Zeit, deren Werke im Neuen Testament vereinigt sind, während der Abfassung ihrer Schriften durch besondere

Aber wenn wir selbst auch inbezug auf alle Prädikate der Kirche zugeben könnten, die ganze urchristliche Zeit sei in voll=

göttliche Inspiration Unfehlbarkeit zuschreibt. Und in der That wäre auch damit, wie es scheint, für die empirische Kirche schon viel gewonnen, wenn sie sich im Besitze einer unfehlbaren Offenbarungsurkunde befände. Es würde doch an diesem einen Punkte wenigstens das Ideal derselben realisiert sein. Kein Wunder, wenn man diese Annahme durch eine entsprechende Inspirationstheorie zu stützen suchte. Die Kirche würde hiermit auch hoffen können eine unfehlbare Norm für alle Lehre sowohl wie für das sittliche und kirchliche Leben zu besitzen, wie denn auch die Schrift in den Kirchen der Reformation in beiden Beziehungen angewendet wurde. Da ferner der Glaube aus der Predigt kommt, befürchtet man, wenn man kein unfehlbares Instrument der Verkündigung habe, an dem man sich immer wieder über das Wesen des Christentums orientieren könne, wenn nicht der Schöpfung des Christentums die Erhaltung zur Seite gehe, daß leicht der christliche Geist gefälscht und irregeleitet werden könne und die Kirche ihre Mission nicht mehr zu erfüllen vermöchte. Dazu kommt die eigentümliche Stellung des Stifters der christlichen Religion. Wenn von ihm immer neues Leben ausgehen soll, so ist hier, sagt man, die richtige historische Tradition von ganz anderem Werte, als in allen anderen Religionen. Das Bild Christi muß rein und klar erkennbar sein, und das ist am besten durch eine unfehlbare Urkunde garantiert. Es kommt uns hier nicht darauf an, was an diesen und ähnlichen Gedanken richtig sei, zu prüfen. Nur darauf haben wir hier zu blicken, ob die Unfehlbarkeit wenigstens an diesem Punkte für die Kirche könne in Anspruch genommen werden. Es ist nun an sich schon mißlich, wenn wir den Aposteln nicht Heiligkeit und Unfehlbarkeit in ihrem übrigen Leben zuschreiben können, ihre schriftstellerische Thätigkeit aus dem Zusammenhang ihres Lebens herauszureißen. Denn mag man auch zugeben, daß reine Erkenntnis nicht immer davon abhängt, daß ihr entsprechend gelebt werde, und daß wir mit unserer Erkenntnis nicht zu jeder Zeit auf der gleichen Höhe sind, daß also eine besondere Höhe des frommen Bewußtseins schon auf ganz natürlichem Wege für die schriftstellerische Thätigkeit in Anspruch genommen werden könne; daß ferner, um mit Schleiermacher (Glaubenslehre § 129, 2) zu reden, bei „den Aposteln in dem Maße, als sie Christo nahe gestanden hatten, die Gefahr eines verunreinigenden, unwissentlichen Einflusses ihrer früheren jüdischen Denk= und Lebensformen durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus von ihnen abgewehrt wurde“, so ist es doch trotz alledem bedenklich, bei ihnen als Schriftstellern eine so völlige Umwandlung anzunehmen, daß sie hier auf einmal vor Irrtum sollten völlig bewahrt worden sein. Es ist dem ethischen Charakter gerade der christlichen Religion nicht entsprechend, an einem Punkte, damit sie erhalten werden könne, plötzlich

kommener Übereinstimmung mit dem Ideale der Kirche gewesen, so würde es doch unmöglich sein, einfach zu ihr zurückzukehren,

---

alle Gesetze der ethischen Entwickelung aufzuheben und alle Nachwirkungen der Sünde und des Irrtums sofort beseitigt zu denken, während doch auch eine innere völlige Umwandlung ihre Folgen in den Äußerungen in Wort und That nur allmählich in fortschreitender Weise offenbaren kann. Es müßte, um den Aposteln Unfehlbarkeit zuzuschreiben, ihnen eine von unserer Art, zu erkennen, qualitativ verschiedene Weise ihrer christlichen Erkenntnis zuerkannt werden, da jeder nur graduelle Unterschied der Apostel von uns Unfehlbarkeit in vollem Sinne ausschlösse; weil dann, wenn auch in geringerem Maße als bei uns, die Allmählichkeit des Fortschrittes eine sofortige Aufhebung aller Neigung zum Irrtum verhinderte. Daher, um die Unfehlbarkeit aufrechtzuerhalten, ganz konsequent zu der Repristination der alexandrinischen Inspirationslehre, welche die ethische Mitwirkung der Subjekte ausschließt, geschritten wurde. Dazu kommt aber dies, daß, wenn man den Schriftkanon, wie er ist, als unfehlbar bezeichnen will, man auch das Urteil der Kirche über die einzelnen Schriften, welche von ihr in den Kanon aufgenommen sind, als unfehlbar ansehen müßte, und da dieser Prozeß bekanntlich lange währte, würde man wenigstens in dieser Hinsicht auch spätere kirchliche Entwickelungsstadien für unfehlbar halten müssen, was wieder seine großen Bedenken hat, da es sich dabei nicht bloß um äußere, sondern auch um innere Kritik handelte.

Aber auch der Inhalt der Schrift zeigt, daß von Unfehlbarkeit im strengen Sinn bei ihr nicht die Rede sein könne. (Wir verweisen in dieser Beziehung auf Rothe, Zur Dogmatik, S. 171f. 274f., der eine Reihe von Beweisen gegen ihre Unfehlbarkeit anführt.) Die Methode, in äußerlichen Dingen Fehlbarkeit zuzugeben, im religiös Wichtigen Unfehlbarkeit anzuerkennen, ist schon deshalb schwer durchzuführen, weil, was wichtig sei, was nicht, hier am Ende vom christlichen Bewußtsein aus beurteilt wird, die Unfehlbarkeit also von dem Urteil des christlichen Subjektes mit bestimmt wird. Wenn Rothe a. a. O., S. 286f. die Schrift das Instrument zur Unfehlbarkeit nennt, und meint, es könne aus dem Inhalt der Schrift durch kritische Arbeit der Subjekte eine unfehlbare Größe hergestellt werden, so liegt doch eigentlich die Unfehlbarkeit mehr auf Seite der kritischen Subjekte, mögen diese immerhin durch den Inhalt der Schrift, den sie in sich aufnehmen, dazu befähigt sein. Ähnlich ist es, wenn man sagt, eigentlich kritisiere die Schrift sich selbst, da das kritisierende Subjekt nur auf Grund der aus der Bibel gewonnenen Erfahrung kritisiere oder von dem Standpunkt eines Schriftstellers der Schrift aus seine Kritik gegen andere richte. Denn hier ist es doch das Subjekt mit seinem Urteil, welches dem einen oder andern Schriftsteller den Vorzug giebt. Das die Schrift auffassende Subjekt, wenn es mit einem Teil der Schrift zusammenstimmt, kann man nicht mit

weil dabei vergessen würde, daß es für die Kirche auch ein Ideal [1]) der Entwickelung giebt. Durch eine solche Rückkehr würde die Kirche in einem späteren Entwickelungsstadium keineswegs die Prädikate des Kirchenideales für sich gewinnen können. Nur einige Beispiele mögen das erläutern. Die Einheit der Kirche, die sich in jener ersten Zeit mehr als eine Einheit im Geiste als in einer über die einzelnen Gemeinden hinausgehenden Gesammtverfassung darstellte, mußte in späteren Zeiten auch durch eine Verbindung der Gemeinden zu einem Ganzen sich zusammenfassen, um sich der noch nicht christlichen Welt gegenüber zu behaupten; die kirchliche Wissenschaft mußte den Inhalt des Christentums zu den bisherigen Errungenschaften auf dem Gebiete des Wissens in Beziehung setzen. Es mußte eine Periode vermittelnden Erkennens eintreten, welche den reichen Inhalt des Christentums durch die Auffassung seines eigenen inneren Zusammenhanges und seines Zu=

1) Vgl. oben S. 49. 51f.

der Schrift selbst identifizieren, als ob diese bloß durch das Organ des Subjektes sich selbst kritisiere. Wenn man Kritik zugiebt, giebt man die Möglichkeit der Fehlbarkeit der Schrift zu, und ob man sich nun z. B. auf die Seite des Paulus oder Jakobus stellt, das ist doch am Ende wieder durch das sich für den einen oder andern entscheidende Subjekt mitbedingt. Die Ergänzung zu dieser Betrachtung s. u.

Aber gesetzt auch, die Unfehlbarkeit der Schrift wäre garantiert, so ist fraglich, ob ein solches unfehlbares Instrument gute Dienste thäte bei fehlbaren Menschen, für die es gegenwärtig allein noch da wäre. Gerade hier könnte dann aus Furcht, daß eine freie Aneignung des Inhaltes Mißverständnisse herbeiführte, ein alles religiöse Leben mechanisierender Buchstabendienst einreißen, um allen Fehlgriffen im Verständnisse vorzubeugen. Aber ein solcher Mechanismus ist der Tod aller Religion. Eine sklavische Nachahmung oder buchstäbliche Aneignung verträgt die Religion nicht. Je mehr aber die Unfehlbarkeit anerkannt wird, um so mehr wird der Neigung dazu Vorschub geleistet. Wir zweifeln daher, ob, fehlbare aneignende Personen vorausgesetzt, eine unfehlbare Darstellung des Lebens und der Person Christi das wirken könnte, was die mannigfaltigen Darstellungen des Neuen Testamentes, bei denen Irrtum mit untergelaufen ist, leisten, daß wir ihn in seiner Vielseitigkeit vor uns sehen. Diesen Gedanken Rothes, daß die Mannigfaltigkeit der Auffassungen Christi im Neuen Testament erst ein lebendiges Bild Christi gewähren könne, kann man nur billigen. Überhaupt aber läßt der religiöse

sammenhanges mit allem menschlich Großen, durch analytische und synthetische Arbeit zur Entfaltung bringt. Hier kann die Kirche nicht bloß auf die in dem Neuen Testament niedergelegte Erkenntnis der Urzeit zurückgehen. An viele Streitfragen späterer Theologie, die durchaus nicht unwichtig sind, wenn sie einmal aufgeworfen werden, hat die erste Zeit gar nicht gedacht. Ebenso steht es inbezug auf die Feststellung kirchlicher Sitte im einzelnen, auf kirchliche Erziehung u. s. w. Kurz für eine spätere Zeit erwachsen neue Aufgaben, welche mit einem bloßen Rückgang auf die Urzeit nicht gelöst werden können. Und ebenso sind eine Menge Interessen, welche die urchristliche Kirche bewegten, z. B. das Verhältnis von Heiden- und Judenchristen, das Verhältnis zu dem Zeremonialgesetz, die Äußerungen über die Verfolgungen, die energische Erwartung der Parusie [1]), das Gewichtlegen auf Wunder als den Grund-

1) Vgl. hierüber z. B. Schleiermacher, Predigt über Philipper 1, 21—24, Werke, Bd. X, S. 430 f.

Inhalt sich nie ganz und voll in Worte fassen, weil er eine Realität ist, die erfahren sein will. Eine unfehlbare Lehrdarstellung würde bei fehlbaren Menschen, die sich immer fürchteten von ihr abzuweichen, dazu führen, daß auf Formeln das Gewicht gelegt würde; wenn man aber vollends die Schrift als unfehlbare Autorität auch für das sittliche Handeln ansähe, so würde das leicht zur Folge haben, daß man die Aufgaben der eigenen Zeit nicht mehr zu erkennen wagte und statt dessen überall im einzelnen die ursprünglichen Verhältnisse wiederherstellen wollte. Und am Ende würde der Versuch, die unfehlbare Autorität der Schrift in beiden Gebieten, dem intellektuellen und sittlichen, anzuerkennen, schließlich daran scheitern, daß die Auffassung der Schrift eine verschiedene würde, da gerade die Interpretation in dem Maße befangen zu sein pflegt, als man einer Autorität gegenüber steht, mit der man die eigenen Ansichten in Übereinstimmung bringen will, — man müßte denn völlig auf eigene Ansichten verzichten, was aber den Sinn für Wahrheit im Interesse der formellen Unfehlbarkeit töten würde. So bliebe als Ausweg nur eine unfehlbare Interpretation, wenn man von der Unfehlbarkeit der Schrift wirklich Nutzen haben wollte, d. h. die Kirche müßte Unfehlbarkeit für die Auslegung in Anspruch nehmen. Kurz, wenn selbst die Kirche an der Schrift eine unfehlbare Größe besäße, so würde die Schrift eben noch nicht Kirche sein, sondern es käme darauf an, wie die Kirche sich derselben zu bedienen vermöchte; ohne Unfehlbarkeit der Kirche wäre die der Schrift nutzlos.

beweis des Christentums für spätere Zeiten teils nicht mehr vorhanden, teils nehmen sie eine andere Stellung inbezug auf die Bedeutung ein, die wir ihnen beilegen.

Unsere bisherige Auseinandersetzung hatte zu zeigen, daß weder auf dem Wege der römischen Kirche, noch auf donatistische Weise die Einheit der sichtbaren Kirche mit dem Ideal sich herstellen läßt, daß aber auch der Versuch, diese Einheit in einer früheren Zeit zu finden, auf die zurückzugehen wäre, nicht zum Ziele führt [1]).

So bleibt nichts anderes übrig, als diesen hiatus offen einzugestehen. Und doch können wir bei dem bloß negativen Resultat, daß das Ideal der Kirche in der empirischen Erscheinung derselben nicht verwirklicht sei, nicht stehen bleiben. Wir müssen zunächst an früher Gesagtes erinnern, um das bisherige negative Resultat durch eine positive Erörterung zu ergänzen. Wir hatten festgestellt, daß die Kirche eine dogmatische und eine ethische Seite an sich hat. Wir sind genötigt, zwischen der That Gottes im Innern und den menschlichen Aktionen, welche sich an dieselbe anschließen, zu unterscheiden. Die Erfahrung der versöhnten Liebe Gottes in Christo können wir machen. Aber wie wir einmal beschaffen sind, ist weder unser Wille vollkommen sittlich gerichtet, noch unsere Intelligenz irrtumsfrei. Es ist nun durchaus natürlich, daß nicht sofort das Erfahrungsprinzip unmittelbar in beiden Beziehungen Vollkommenheit herstellen kann; es bedarf dazu einer ethischen Mitarbeit des Subjektes, welches, durch das neue Prinzip belebt, allmählich Sünde und Irrtum überwindet. Ist nun die Kirche Gemeinschaft der Gläubigen, so versteht sich fast von selbst, daß, was von dem Einzelnen gilt, auch von der Gemeinschaft gelten muß. Sind alle Glieder derselben noch unvollkommen, so kann sie selbst nicht vollkommen sein. Denn das Prinzip, von dem ihre Vervollkommnung ausgeht, ist eine That Gottes in den

1) Natürlich ist es in diesem Zusammenhange nicht die Aufgabe, zu zeigen, wodurch wir doch an jene erste Zeit und also auch an die Schrift immer wieder gewiesen werden, sondern nur darauf kommt es an, hervorzuheben, daß man auch von der Urkirche keine volle Übereinstimmung des Ideales der Kirche mit ihrer Erscheinung behaupten kann.

Subjekten. Es ist also ein Irrtum, wenn man von der Kirche sofortige volle Realisierung ihres Ideales fordert; diese Forderung beruht auf der Verkennung des ethischen Charakters der Kirche.

Freilich dürfen wir über dieser ethischen Seite die dogmatische nicht vergessen. In der Gottesthat, welche mit Christo in die Welt getreten ist und welche ein jeder erfahren kann, ist für die Menschheit ein neuer Anfang gegeben, welcher allein der absterbenden alten Welt wieder neue Hoffnung [1]) einzupflanzen vermochte, welcher seinem Wesen nach ein neues Prinzip in sich schließt, das für das Individuum wie für die Gemeinschaft einen dauernden Fortschritt verbürgt. Das Christentum gewährt eine neue Weise der Gottesgemeinschaft; aus dem Bewußtsein der versöhnten Liebe Gottes geht auch ein durchaus neuer Impuls für die Auffassung der Welt im Denken und für den Willen hervor (s. o. S. 27f.). Diese Grundlage ist eine so tiefe, daß sie geradezu als unüberwindlich bezeichnet werden muß, wie Christus sagt: „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden." Die Möglichkeit, immer wieder die Gottesgemeinschaft erneuern zu können, die in der Vergebung der Sünden gegeben ist, und insbesondere der Impuls, immer aufs neue diese Vergebung zu suchen, welcher aus der einmal erfahrenen Vergebung, aus dem Schmecken der Freundlichkeit Gottes hervorgeht, der tiefe Ernst, welcher dieser religiösen Freude über die göttliche Liebe, als verzeihende, zugrunde liegt, der unaufhörliche Antrieb, dieses Gutes sich wert zu zeigen im Denken und Wollen, es immer tiefer zu verstehen und immer mehr der Heiligkeit des Willens teilhaft zu werden, die stete Erneuerung der Gemeinschaft des heiligen Geistes, welche unmittelbar einen reinigenden Einfluß ausübt; dies alles bürgt dafür, daß in der Menschheit seit Christi Wirken eine Kraft mächtig ist, der Geist Christi, welcher ewig jugendlich und im vollsten Sinne ideal und doch zugleich real in unaufhörlicher Energie arbeitet, bis alles, was ihm widerstreitet, beseitigt ist; die Dogmatik drückt es so aus: „die Christen sind nicht mehr in statu peccati regnantis". Die Sünde ist in ihnen im Abnehmen begriffen. Und was in den Einzelnen der Fall ist, das sollte in der Gemeinschaft nicht sein? Ist doch die Kirche

---

1) Vgl. H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie I, 141f.

wesentlich Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher der Geist Christi mächtig ist, alle noch vorhandenen Hindernisse zu überwinden. Eben das ist das die christliche Kirche Auszeichnende: nicht daß sie schon in irgendeinem Augenblicke vollendet wäre, sondern dies, daß sie das Prinzip der Vollendung in sich trägt, und daß sie eben deshalb nicht dauernd stillestehen kann, weil sie sich nicht scheut, auch sich selbst zu kritisieren und an sich selbst die bessernde Hand anzulegen, wo sie einen Widerstreit mit ihrem Prinzip wahrnimmt [1]). In dem unmittelbaren Zusammenhang des Ideales der Kirche mit ihrem Prinzip ist es ferner begründet, daß sie durch den Rückgang auf ihr Prinzip auch stets das Bewußtsein von ihrem Ideale erneuern kann, auch wenn es einmal getrübt sein sollte. Denn das Ideal der Kirche ergiebt sich unmittelbar aus ihrem Prinzip [2]). Der in der Kirche wirksame Gottesgeist ruht nicht, er will sich in ihr voll geltend machen, und in diesem Sinne ist der die Kirche beseelende Geist das Prinzip ihrer Vollendung. Mit einem Worte, der Unterschied der christlichen von der vorchristlichen Zeit ist der: Was dort in der Gestalt eines mehr oder weniger unkräftigen Ideales, einer Forderung, eines Gesetzes sich geltend machte, das ist hier eine reale, den inneren Menschen beseelende Macht geworden, welche ihn treibt und fördert. Gott hat sich mit der Menschheit geeint, er macht wirklich in jedem wahren Christen Wohnung.

So kann man weder sagen, jene Prädikate der Kirche seien für sie lediglich Forderungen, ein ohnmächtiges und nie erreichbares Ideal, noch sagen, sie kommen der Kirche in Wirklichkeit schon jetzt völlig zu, oder man könne auch nur jetzt schon fordern, daß das der Fall sei; sondern muß sagen, die erscheinende Kirche trage in all den fraglichen Beziehungen das Prinzip der Vollendung in sich.

Beides also läßt sich wohl vereinigen, die noch vorhandene Disharmonie der empirischen Kirche mit ihrem Ideal, die selbst bis

---

1) Vgl. 1 Petr. 4, 17. Darum fordert Schleiermacher („Christliche Sitte", S. 187) für den Zweck der Kirchenverbesserung Öffentlichkeit der Diskussion und Freiheit der Mitteilung, S. 383.

2) Vgl. o. S. 49 f.

zur Trübung der Erkenntnis ihres Ideales geht, und die Absolutheit der christlichen Religion. Diese Absolutheit besteht eben in dem christlichen Prinzip, das in dem Einzelnen und in der Gemeinschaft lebendig bleibt, das eine treibende Kraft [1]) ist, und an dem sich die Kirche auch inbezug auf die Erkenntnis ihres Ideales immer wieder orientieren kann. Wenn sie aber dieses Ideal sich vergegenwärtigt, so hat sie an demselben einen Maßstab, an dem sie stets sich selbst beurteilen kann, der nach Seite der Entwickelung auch so verwendbar ist, daß sie dem Ideal der Entwickelung entsprechend jedesmal fragen kann, was unter gegebenen Umständen ihre Aufgabe sei. Denn wir faßten auch jenes Ideal der Entwickelung nicht als ein abstraktes Ideal, sondern nur so, daß es möglich sei, von den jedesmal gegebenen Umständen in richtiger Anknüpfung an das Vorhandene, das, was zunächst geschehen muß, zu erkennen, wobei als Richtschnur, welche nicht verletzt werden darf, die unveränderliche Seite jenes Ideales bestehen bleibt [2]).

In dem in ihr wirksamen Geiste Christi, der wesentlich derselbe bleibt, der alle ihre wahren Glieder im Innersten erfüllt, besitzt die Kirche eine die Unvollkommenheit überwindende Kraft, welche ihr nie kann entzogen werden.

Allein hier beginnen wieder neue Bedenken. Das Gesagte, könnte man einwenden, ließe sich hören, wenn in der Kirche lauter Gläubige oder Gerechtfertigte wären. Aber so wenig man lauter Heilige in der Kirche habe, so wenig seien in ihr lauter Gläubige. Wie eine Gesamtheit von Personen, welche gläubig sind, d. h. die christliche Erfahrung gemacht haben, die noch vorhandenen Mängel mit dieser inneren Kraft immer mehr überwinden können, sei aus dem Gesagten einzusehen. Aber wenn die Gesamtheit durch unwiedergeborene Mitglieder und ihr Hereinwirken geschwächt werde, so sei die Widerstandskraft nur eines Teiles der der Gemeinschaft zugehörigen Subjekte gegen die eindringende Welt kaum groß genug, um den Sieg zu behaupten [3]). Man kann sich daher nicht verwundern, wenn von manchen der Versuch gemacht wird,

1) Röm. 1, 16. 1 Kor. 2, 4; 4, 20. 1 Thess. 1, 5.

2) Vgl. o. S. 52.

3) Dieser Schwierigkeit sucht Münchmeyer („Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche") zu entgehen, indem er von der Gemein=

zwischen einem engeren Kreise der Wiedergeborenen und einem weiteren zu unterscheiden [1]). So wäre es möglich, daß, ohne die Kirche auf die Gemeinschaft der Wiedergeborenen zu beschränken, doch die Kraft der Kirche eine in dem engeren Kreise konzentrierte sein könnte und dieser dann eine um so energischere Wirksamkeit sowohl auf sich selbst, als auch auf den weiteren Kreis vom Christentum nur Angeregter, aber noch nicht Umgewandelter, ausüben könnte. So scheint es! Und doch! Wer soll denn darüber entscheiden, wer zu dem einen oder andern Kreise gehört? Sollten es die einzelnen Subjekte selbst entscheiden, so würden die Gewissenhaften sich stets am unwürdigsten fühlen und die es leichter nehmen, gern zu dem Eintritt in die engere Gemeinschaft bereit sein. Wollte man es aber in die Hand der engeren Gemeinschaft legen, so würde das die Gabe der Geisterprüfung voraussetzen, die wir für diesen Zweck nicht mehr in genügendem Maße besitzen. Wollte man beides vereinigen, so würde man die Übelstände beider Seiten verbinden, ohne irgendeinen Vorteil zu gewinnen. Denn die in den engeren Kreis Aufnehmenden und die Aufzunehmenden würden die genannten Schwierigkeiten zu überwinden haben, und dazu würde noch mancherlei Verdruß und Streit entstehen. Wie leicht aber in den engeren Kreis die oben gerügten donatistischen Fehler einschleichen könnten, braucht nicht wiederholt zu werden.

So wird man also dabei bleiben müssen, daß die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung auch noch nicht Gläubige hat. Aber ihr Prinzip ist dermaßen mächtig, daß sie selbst ja missionieren will; sie nimmt den Kampf mit der Welt auf. Es ist nicht zu vermeiden, daß, wenn sie die Welt überwinden soll, auch Welt in sie eindringt. Es kommt nur darauf an, daß sie mächtig genug ist, auch dieser eindringenden Welt allmählich Herr zu werden.

---

schaft der Gläubigen auf die Gemeinschaft der Getauften zurückgeht, also auf einen möglichst weiten Kreis, und dann auf die objektive Macht des Taufsakramentes gegenüber dem Glauben ein ungebührliches Gewicht legt; vgl. o. S. 21. Ähnlich Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche. Vgl. dagegen Köstlin, Der Glaube, S. 401. Jul. Müller, Dogmatische Abhandlungen über die unsichtbare Kirche, S. 284.

1) Z. B. von den Presbyterianern in Nordamerika, welche als diesen engeren Kreis die Gemeinschaft der Kommunikanten ansehen.

Von diesem Gesichtspunkte aus unterscheidet Schleiermacher sichtbare und unsichtbare Kirche so, „daß die unsichtbare Kirche die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang sei, daß dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit die sichtbare Kirche konstituieren" [1]). Wenn hier auch die Personen zurücktreten, so weist er doch mit Recht auf die Wirkungen des Geistes [2]) der Welt gegenüber hin. Die Meinung von Julius Müller, daß die formlose innere Gemeinschaft der wahren Gläubigen die unsichtbare Kirche konstituiere, hat besonders das Bedenken, daß die Gemeinschaft der Gläubigen keineswegs bloß unsichtbar ist; im Gegenteil, wenn nicht in der Kirche als Kultusgemeinschaft auch gerade die Gemeinschaft der Gläubigen in die Sichtbarkeit treten würde, könnte die sichtbare Kirche gar nicht mehr Kirche heißen, so wenig, als man eine bloß unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen noch Kirche nennen könnte [3]). Hingegen können wir sagen, daß die Gläubigen den Kern der Kirche bilden, aber weder in dem Sinn, daß nicht auch bei ihnen noch Gebrechen wären, noch in dem Sinn, als ob sie eine Kirche für sich bildeten, die unsichtbar bliebe. Vielmehr in der sichtbaren, durch die Gemein=

---

1) „Der christliche Glaube", Bd. 2, § 148, S. 442.

2) Daran ist besonders Krauß („Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche", S. 186) gegenüber zu erinnern, der die unsichtbare Kirche mit dem Reich Gottes identifiziert, und sie als einen Inbegriff von Ordnungen ansieht. Nicht auf Ordnungen (Gesetze) kommt es an, sondern auf die reale Macht des Geistes Christi in der Kirche, die sich in den Personen auswirkt.

3) Vgl. Jul. Müller, Dogmatische Abhandlungen: Die unsichtbare Kirche, S. 360: „Insofern die religiöse Gemeinschaft in diesen objektiven Organisationen erscheint, entsteht ein sichtbares Kirchentum. Insofern sie nur in jener ungebundenen formlosen Weise sich bewegt, in welcher sie sich nicht in festen, überall wiederkehrenden Bestimmungen fixieren lassen will, ist nur von unsichtbarer Kirche zu reden." S. 363. Sofern übrigens Julius Müller hier auf die Wichtigkeit der mannigfachen, mehr freien Verbindungen der Gläubigen hinweist, verdient das Gesagte volle Anerkennung. Nur möchte ich diese eben nicht als Kirche bezeichnen, wenn sie auch nicht außer Zusammenhang mit der Kirche stehen sollen.

schaftszeichen [1]) von Wort und Sakrament kenntlichen Kirche bilden die Gläubigen, in welchen der Geist Gottes sich mächtig erweist, den triebkräftigen Kern, und haben hier auch eine sichtbare, nicht bloß eine unsichtbare Gemeinschaft, d. h. eine Gemeinschaft, die auch im Kultus äußerlich hervortritt, wenn man auch nicht die Gläubigen von den Namenchristen äußerlich unterscheiden kann [2]). Sie sind der triebkräftige Kern, welcher gegen die eindringende Welt Widerstandskraft genug besitzt. Denn, wie schon bemerkt, ihnen ist es möglich, immer aufs neue aus der Quelle der versöhnten Liebe Gottes Kraft zu schöpfen, durch die Gnadenmittel hindurch wieder der unmittelbaren Gemeinschaft Gottes und mit ihr auch wieder des universellen, auf die Gemeinschaft gerichteten Geistes teilhaftig zu werden und sich das Ideal der Kirche zu vergegenwärtigen.

Dieser Kern der Gläubigen kann groß oder klein sein, je nachdem sich die Kirche in einem bestimmten Entwickelungsstadium befindet. Der eine und selbige Geist Christi wird bald eine Fülle von Individuen, bald eine geringere Anzahl von Individuen so beseelen, daß diese durch den sie treibenden Geist Christi zugleich von Liebe zu der Gesamtheit ergriffen werden, so daß der ihnen innewohnende Geist durch sie in diesem Sinne zugleich als Gesamtgeist wirkt. Denn der Gesamtgeist ist nicht etwa eine über den Einzelnen schwebende Größe, sondern nur in den Einzelnen als Sinn für die Gemeinschaft vorhanden. Es ist der eine Geist Gottes, der in den Einzelnen Wohnung macht und in ihnen den Sinn für die Gemeinschaft belebt [3]). Es kann sein, daß die

---

1) Vgl. o. § 5.

2) Cf. Apologia Confess. ed. Mueller, p. 153sq.: „In decretis inquit glossa ecclesiam large dictam complecti bonos et malos; item malos nomine tantum in ecclesia esse non re, bonos vero re et nomine." p. 155: „Neque somniamus nos Platonicam civitatem. — Sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta."

3) Es ist von der größesten Wichtigkeit, über das Verhältnis des Einzelnen zu dem Ganzen eine klare Anschauung zu gewinnen. Die katholische Theorie setzt gern an diesem Punkte ein, indem sie geltend macht, der Einzelne werde in die Gemeinschaft hineingeboren, der Natur nach sei die Ge-

größere Mehrzahl in der Kirche noch so von Christi Geist beseelt ist, daß man in diesem Sinne von einem Gesamtgeist, der auf den Einzelnen zurückwirkt, reden kann. Es kann aber auch sein,

---

meinschaft dem Einzelnen vorhergehend, der Einzelne existiere nur als Glied der höheren Einheit und nicht für sich. So versichert z. B. Pilgram, Physiologie der Kirche, S. 30: „Personen können subjektiv nie anders als in ihrer Eigenschaft als Glieder des Ganzen in Gemeinschaft treten, objektiv nie anders behandelt werden, als als Glieder des Ganzen." Die Freiheit ist nur dazu da, diese Gemeinschaft zu erfassen. Hiernach ist natürlich die Kirche erst „die entwickelte Religion"; „die Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit umfaßt die Gemeinschaft mit jedem Einzelnen" (S. 107. 113). „Die Menschen in der Kirche sind heilig, so weit sie in der Kirche, d. h. in der Gemeinschaft der Vereinigung mit Gott sind" (S. 146). Durch unsere Verbindung mit der ἐκκλησία seien wir in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott (S. 457f.). Diese Auffassung hat gegenwärtig auch für viele Protestanten Anziehungskraft. Allein es ist hier eine falsche Stellung der ethischen Persönlichkeit, die der antiken Anschauung entspricht und besonders gern auf den aristotelischen Satz sich beruft: das Ganze ist vor dem Teil. Die anfänglich naturmäßige Zugehörigkeit zu der Gattung muß in dem entwickelten Individuum sich so bestimmen, daß es sich nicht bloß als Glied der Gattung, sondern auch als sittlichen Selbstzweck erfaßt, in seinen höchsten Interessen nicht bloß an die Aussagen der Gemeinschaft gebunden ist, sondern eine eigene Erfahrung von der religiösen Wahrheit hat. Mag immerhin das Subjekt durch die Kirche zu Gott geführt sein, die religiöse Gewißheit hängt schließlich nicht von der Kirche ab. Vielmehr weil das Subjekt selbst und nicht bloß durch die Versicherung der Kirche die Wahrheit der christlichen Religion erfahren hat, weil Gott in ihm selbst Wohnung macht, darum will es auch kirchliche Gemeinschaft pflegen. Die wahre Objektivität mit der sich das Subjekt zusammenschließt, ist Gott selbst. Aber in dieser Erfahrung ist das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit. Der Geist Gottes wirkt Gemeinsinn in dem Subjekt. Nicht weil es Gemeinsinn hat, hat es den Geist Gottes, sondern insofern es den Geist Gottes und Christi hat, hat es erst den wahren Gemeinsinn. Eben deshalb kann das Subjekt sich auch nicht kritiklos der Gemeinschaft unterwerfen, sondern wirkt unter Umständen auch kirchenverbessernd. Überhaupt erfaßt es sich selbst als Selbstzweck, eben weil Gott in ihm wohnt, und läßt sich nicht als bloßer Durchgangspunkt der Gemeinschaft, als bloß unmündiges Glied derselben behandeln, so gern es der Gemeinschaft dient. Es sieht nicht seinen Selbstzweck nur in der Gemeinschaft. Der natürliche Zusammenhang mit der Gemeinschaft wird so erst ethisiert. Das Ganze ist in den ethischen Persönlichkeiten, nicht ist es vor ihnen im antiken Sinne oder schwebt als Allgemeinbegriff über ihnen; es ist in ihnen als ethischer Sinn für die Gemeinschaft.

daß in vielen dieser Geist Christi verdunkelt ist, daß insbesondere die Kirche in ihren offiziellen Kreisen Schaden genommen hat. Dann aber wirkt der Geist Christi durch Einzelne, so daß sie, an das Prinzip der Kirche und das aus ihm hervorgehende Ideal anknüpfend, an den vorhandenen Schäden Kritik üben und, bei aller Hochachtung vor der erscheinenden Kirche, ihre Schäden unzweideutig offenbaren und kirchenverbessernd wirken. In beiden Fällen zeigt sich der die Einzelnen belebende Geist Christi in diesen und durch ihre Wirksamkeit als Gemeinschaft bildender Geist. Wenn es also auch Zeiten giebt, wo starke und kräftige Individualitäten kirchenverbessernd und die Gemeinschaft neubelebend wirken, und Zeiten, wo die hervorragenden Geister mehr zurücktreten, der Geist Christi aber um so allgemeiner in vielen Gliedern der sichtbaren Kirche wirkt, so giebt es doch keine Zeit, wo die Kirche alles Lebens bar ist, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß nicht einzelne Teile der Kirche oder Völker im Hintertreffen bleiben können [1]). Wenn es also zu der Unvollkommenheit der erscheinenden Kirche gehört, daß diese Unterschiede vorkommen, so ist das durchaus kein Grund, an der Vollkräftigkeit des christlichen Prinzipes zu zweifeln. Wer glauben wollte, die Offenbarung Gottes in Christo fände zu irgendeiner Zeit keine Gläubigen mehr,

---

1) Den Nachweis für diese Grundsätze müßte die Kirchengeschichte geben. Man darf dabei aber nicht bloß bei dem stehen bleiben, was die offizielle Kirche geleistet hat, worüber ein Kant selbst sagt, daß ihre Geschichte der Kirche wenig zur Empfehlung gereiche („Religion innerhalb der Grenzen" ꝛc., 2. Aufl., S. 195 f.) — ein Ausspruch, der im Hinblick auf viele Mißbräuche als ein Wort der Warnung gefaßt werden kann, wenn auch ein einseitiges Urteil sich darin kundgiebt —, sondern man muß vor allem auch die stille Wirksamkeit der Kirche berücksichtigen, welche jedem Achtung einflößen muß von äußerer Wohlthätigkeit bis zu der innerlichsten Frömmigkeit und der feinen Ausbildung des Gewissens, nach Lotze (Mikrokosmus III, 378), „der gesündesten Frucht, welche das lebendige Christentum in nicht wenig Gemütern getragen hat". Von dem mittelbaren Einfluß der Kirche auf das gesamte sittliche Leben soll unten noch die Rede sein. Daß die europäischen Völker allen Nationen der Erde gegenüber an der Spitze der Entwickelung stehen, verdanken sie unserer Überzeugung nach dem Einfluß des Christentums, der, der Art dieser Religion entsprechend, oft da am größesten ist, wo man ihn am wenigsten vermutet.

der hat eine zu niedrige Vorstellung von der Menschheit. Denn das Christentum enthält die höchste Offenbarung Gottes und befriedigt den religiösen Trieb endgültig. Ja wir werden noch einen Schritt weiter gehen müssen und sagen: Wenn auch besonders durch das kräftige Eindringen der Welt Schwankungen im Leben der Kirche nicht ausbleiben, so ist sie doch im großen im Fortschreiten begriffen, weil ihr Prinzip sie dazu zwingt, der heilige Geist wirksam ist [1]). Wie die einzelnen Gläubigen immer mehr fortschreiten, wenn auch nicht ohne Fallen und Wiederaufstehen, so auch die Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche.

Daß nun aber die Kirche, die mit der Welt zusammenstößt, sie immer mehr in sich überwindet, ist nur möglich, wenn auch die Gebiete, welche zunächst mit der Kirche nichts zu thun haben, doch der Geist Christi veredelt. Diese allgemeine Kraft des christlichen Prinzips weist über die Grenzen der Kirche hinaus. Auch die ethische Welt muß von dem christlichen Prinzip durchdrungen werden, wenn nicht von dieser Seite immer wieder die Kirche selbst verunreinigt werden soll. Die Kirche für sich genügt nicht; das christliche Prinzip hat allein genügenden Raum der Entfaltung in dem Reiche Gottes. Und nur mit der Vollendung des Reiches Gottes kann auch die Vollendung der Kirche eintreten. Das weist uns auf eine spätere ergänzende Untersuchung hin. Hier haben wir nur das geltend zu machen, daß der Unterschied zwischen dem Ideal und der empirischen Wirklichkeit der Kirche uns nicht bedenklich zu machen braucht, da die ethische Entwickelung der Kirche, welche Sünde und Irrtum auf ethischem Wege überwinden will, diese Disharmonie notwendig macht, zugleich aber die Offenbarung Gottes in Christo als Erfahrungsinhalt der Gläubigen ein unüberwindliches Prinzip ist, das die Welt überwindet.

Wir würden diese Betrachtung als abgeschlossen ansehen können, wenn sich nicht noch die Frage erhübe, wie das christliche Prinzip, auf das wir ein so großes Gewicht legen, rein gewahrt werden solle, wenn es nicht eine Quelle gebe, um festzustellen, was christlich sei. Der subjektiven Willkür scheint Thür und Thor

1) Vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 374: „Wir postulieren beständige Fortschreitung."

geöffnet, wenn nicht an einer objektiven Norm gemessen werden kann, was denn das christliche Prinzip sei. Und wenn das Ideal der Kirche von dem Prinzip des Christentums abhängt, wie soll man das wahre Ideal auch nur kennen, wenn man nicht das Prinzip sicher kennt, aus dem es hervorgeht! Da ferner das christliche Bewußtsein auf Christi Geist zurückgeht, woher soll man wissen, was sein Geist sei, wenn man sich nicht immer wieder sein Bild vergegenwärtigen kann! Zwar liegt die religiöse Objektivität nicht in irgendeiner geschichtlichen Vergangenheit, sondern in der gleichen Gotteserfahrung, die alle machen, weil in ihr eine für alle Zeiten der Kirche gleiche Offenbarungsthat Gottes im Innern gegeben ist [1]). Auch die Gewißheit von der Wahrheit des christlichen Prinzips kann durch den Rückgang auf das Urchristentum nicht gewonnen werden, da von der Wahrheit desselben jeder selbst sich durch eigene Erfahrung und Erkenntnis überzeugen muß. Zumal wir dem Urchristentum oder den Urkunden desselben keine Unfehlbarkeit zuerkennen konnten, ist die Gewißheit von der Objektivität und Wahrheit des christlichen Prinzips durch den Beweis noch nicht schlechthin verbürgt, daß dasselbe, wie das diesem Prinzip entsprechende Kirchenideal in der urchristlichen Zeit sich findet. Allein auf der andern Seite würde es doch bedenklich um das christliche Prinzip und das aus demselben hervorgehende Kirchenideal stehen, wenn sich nicht zeigen ließe, daß beides auch im Urchristentum schon nachzuweisen sei. Denn wenn man von der Stiftungszeit der christlichen Kirche behauptete, daß in ihr weder, was christliches Prinzip sei, noch was das Ideal der Kirche fordere, zu klarem Bewußtsein gekommen sei, wie sollte man dann überhaupt wissen, was als christlich zu betrachten sei, zumal ja das christliche Prinzip wie das aus ihm hervorgehende Kirchenideal sich in den wesentlichen Grundzügen gleich bleiben sollten. Wenn demnach auch die urchristliche Zeit nicht eine volle Harmonie von Ideal und Wirklichkeit und auch nicht Unfehlbarkeit besaß, so kann sie doch in der That in einer wichtigen Beziehung als mustergültig für alle Zeiten gelten. Das wird schon folgende allgemeine Betrachtung klar machen.

---

1) Vgl. o. S. 14f.

Es ist durchaus dem Entwickelungsgang der höheren Religionen entsprechend, daß in dem Geist des Stifters und der ersten Gemeinden der charakteristische neue Grundzug derselben sich sofort in voller Intensität geltend macht. Ja man wird sogar sagen müssen, daß der eigentümliche Kern, welcher die neue Religionsgemeinschaft belebt, nie wieder in derselben ursprünglichen Originalität, Frische und Konzentriertheit hervortritt als in der Zeit der Stiftung. Das ist psychologisch wie historisch begründet. Es verhält sich gerade mit der Gemeinschaft wie mit dem Einzelnen, der auch zuerst in seinem innersten Wesen von der neuen göttlichen Offenbarung getroffen wird, in seiner Totalität, und der erst allmählich von dieser Intensität des religiösen Bewußtseins aus auch die mehr peripherischen Gebiete neu gestaltet. Denn wenn die Religion unmittelbare Gotteserfahrung ist, so zeigt sich hier diese am klarsten und deutlichsten, wo sie am tiefsten in den Herzen der Menschen sich eingesenkt hat. Da hat sie sich noch nicht in der Weise ausgebreitet über die Welt der Intelligenz der Phantasie und des Willens, daß darüber die unmittelbare Intensität verloren ginge. Die Erfassung des neuen Inhalts durch die Intelligenz ist noch völlig unter der Herrschaft des neuen Eindrucks. Wir haben es mehr mit unmittelbaren Ergüssen des Gemütes zu thun als mit ausgebildeten Reflexionen, da die Verbindung der einzelnen unmittelbaren religiösen Aussagen untereinander weniger die Sorge jener ersten Zeit ist. Ebenso ist es mit der Welt des Willens. Es tritt hier weit mehr der unmittelbare Einfluß der religiösen Erfahrung hervor, in seiner Darstellung in der religiösen Gemeinschaft, in dem persönlichen Verhältnis der Gläubigen zu einander, als der Gedanke an eine eingehende Umgestaltung der Welt oder an eine ausführliche Auseinandersetzung mit den bisherigen ethischen Einrichtungen. Die Phantasie endlich steht auch hier unter der mächtigen Anregung des Gemütes und wird in ihrer gestaltenden Thätigkeit von demselben beeinflußt, so daß man für diese ursprüngliche Zeit kaum die Behauptung aufrecht erhalten kann, daß hier die Phantasie schon in demselben Maße alterierend auf den Grundinhalt der neuen Religion einwirke, als gerade sie in späterer Zeit in Gefahr steht, durch die frei reproduzierende Weise, die ihr eigen ist, den

Inhalt der Religion zu verfälschen [1]). Um uns diese Bedeutung der Eigentümlichkeit der Gründungszeit einer Religion recht klar zu machen, wollen wir einen Moment auf die spätere Entwickelung blicken. Hier läßt sich das neue Prinzip eingehend in Diskussion mit den bisherigen Mächten ein. Der unmittelbare religiöse Inhalt ist nicht mehr neu wie in der ersten Zeit. Das Gemüt tritt mit seiner ausschließlichen, unmittelbaren Wirksamkeit zurück. Der religiöse Inhalt wird nicht mehr überwiegend unmittelbar zur Darstellung gebracht, obgleich das auch noch geschieht, sondern er ist Gegenstand der Reflexion. Er wird wissenschaftlich erfaßt und apologetisch gehandhabt. Der Wille ist zwar von dem religiösen Leben auch noch beeinflußt, aber nicht mehr bloß im Gebiete der Persönlichkeit, es dehnt sich das religiöse Prinzip aus, übt Einfluß auf die Sitte, auf die Ausbildung der Verfassung u. s. w., geht mit einem Worte in die Breite. Die Phantasie endlich schafft sich unter dem Einfluß des religiösen Prinzips eine neue Kunst; sie schafft auch, je unabhängiger sie von dem unmittelbaren Eindruck der religiösen Erfahrung wird, und doch noch im Dienste der Religion steht, mythologische Gestaltungen, Legenden, und in der Ausbildung der religiösen Intelligenz kann sie mitwirken und durch ihre freien Erfindungen auch die Erkenntnis schädigen. Kurz, das unmittelbare konzentrierte Dasein der Persönlichkeiten in der ersten Zeit ist vorüber. Die persönliche Intensität der Frömmigkeit kann leicht abnehmen, aber dafür die Extension zunehmen [2]). Die Momente, welche ursprünglich konzentriert zusammengefaßt sind, treten auseinander. Damit ist die Gefahr gegeben, daß das ursprüngliche Prinzip an Energie einbüßt, ja daß selbst unter Umständen eine religiöse Zerfahrenheit eintritt, daß über der ausgebreiteten Mannigfaltigkeit die zusammenfassende Einheit verloren geht. Werden dann Versuche einer Verinnerlichung gemacht, so werden sie leicht einseitig und ausschließend, arten im Gegensatz zu der extensiven Richtung aus, indem gegenüber den Errungenschaften, welche sich in der ganzen Lebensatmosphäre darstellen,

---

1) Vgl. hierüber das von mir in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie" 1872, S. 268 Ausgeführte.

2) Vgl. auch Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 324 f., Beilage B.

Mißtrauen erwächst; sie werden leicht subjektivistisch wegen ihrer einseitigen Innerlichkeit. Und anderseits ist die Gefahr der Veräußerlichung, welche die extensive Entwickelung zur Folge hat, doch eine stete Mahnung an den Verlust der religiösen Intensität, aus der allein auch ein extensiver Fortschritt, der dauernden Wert hat, hervorgehen kann. Eben hieraus erklärt es sich nun, daß sich in den großen historischen Religionen stets ein Rückgang auf den Ursprung zeigt, in welchem die Intensität am stärksten vorhanden war und in welchem zugleich der notwendig vorhandene Mangel an Expansion nicht auf einer falschen Exklusivität, sondern auf der natürlichen Lage beruhte. Da nun aber diese erste Zeit nicht anders als durch schriftliche Monumente im Gedächtnis kann erhalten werden, so ist hiernach die Hochachtung und die Heilighaltung derselben leicht verständlich. Sie sind die Urkunden aus einer Zeit, wo die Offenbarung die Geister am unmittelbarsten ergriff und das neue Prinzip mit seiner ursprünglichen Intensität sich zeigte. Der Einwand, daß eine neu auftretende Religion nicht in der ersten Zeit ihre volle Intensität entfalte, weil sie da noch mancherlei Anhängsel der früheren Zeit an sich trage und erst allmählich zu einer klaren Geltendmachung ihres Prinzips kommen könne, ist nur insoweit berechtigt, als allerdings die Mittel der Darstellung derselben in Sprache und Symbol, in Sitte und Lehre sich allmählich bilden, und sie daher in der ersten Zeit genötigt ist, zum großen Teil an die gegebenen Mittel in all diesen Gebieten anzuknüpfen. Allein das thut der Intensität keinen Eintrag und man wird hier zwischen dem Zentralen und dem Peripherischen unterscheiden können. Das eben ist das Charakteristische, daß das Zentrale so stark hervortritt, und hierfür findet die Religion auch am ehesten und schnellsten die entsprechenden neuen Ausdrücke. Eine neue Religion ist nicht ein allmählich werdendes. Sie kann lange vorbereitet sein; aber die neue Offenbarung tritt dann mit ihrer Eigentümlichkeit sofort hervor, was wir hier freilich nicht ausführlich begründen können [1]). Wollte man einer neu auftreten-

---

1) Der Beweis für diesen Satz würde auf eine Auseinandersetzung über den Gegensatz von rein immanenter Entwickelung und einer an die bisherige Entwickelung anknüpfenden und dieselbe vollendenden Neuschöpfung

den Religion die Fähigkeit absprechen, ihren Grundinhalt so darzustellen, daß derselbe für die Empfänglichen verständlich sei, so würde man damit auch ihre ganze Erscheinung für eine Unmöglichkeit erklären. Vielmehr wird das am klarsten im unmittelbaren Ausdruck der Begeisterung zutage treten, was am intensivsten und klarsten innerlich erlebt worden ist, und das ist der Fall mit dem Prinzip einer neuen Religion.

Was hier von den höheren Religionen überhaupt ausgesagt ist, findet seine verstärkte Anwendung auf das Christentum. Gerade in ihm, wo die Gottheit in ihrer ethischen Reinheit als heilige, gerechte Liebe sich offenbart, ist es am allerehesten zu erwarten, daß dieses ethische Wesen Gottes, wie es in Christo durch dessen persönliche Erscheinung offenbar geworden ist, in den Gläubigen eine solche Macht wurde, daß sie dem wesentlichen Inhalt ihrer frommen Erfahrungen einen verständlichen, durch die religiöse Wärme ausgezeichneten Ausdruck in Wort und That geben konnten. Es wäre ein unerträglicher Widerspruch, wenn man annehmen müßte, daß eine so durchaus ethische Religion unfähig gewesen sei, die einfachste und erste ethische Bethätigung, durch welche das Innere in das Äußere tritt, so zu vollziehen, daß der innere Inhalt auch nur weiterhin mitteilbar gewesen wäre, ohne seinen wesentlichen Charakter einzubüßen.

In der That ist nun aber auch aus den Schriften Neuen Testamentes deutlich erkennbar, sowohl was Christus, der Stifter der christlichen Religion den ersten Christen gewesen sei, als auch was das christliche Prinzip und was das aus diesem Prinzip hervorgehende Kirchenideal gewesen sei. Inbezug auf den Stifter des Christentums ist durch die mannigfaltigen Schilderungen seiner Person und Wirksamkeit in den Urkunden deutlich, daß ihn alle, wenn auch in concreto in verschiedener Weise als den wissen, der ihnen Frieden mit Gott gebracht, den himmlischen Vater geoffenbart und ein neues Geistesleben in ihnen entzündet hat. Hier-

---

führen. Alle Versuche, welche die christliche Religion auf rein immanentem Wege entstehen lassen, werden ihr allmähliches Werden befürworten, sei es daß sie dieselbe als Vollendung des Judentums oder der höchsten Entwickelung des Hellenentums oder als eine Kombination von beidem auffassen.

mit ist aber auch das christliche Prinzip gegeben, wie es die einzelnen Christen und die christliche Gemeinschaft belebt. Es ist die Erfahrung der erneuerten Gemeinschaft mit Gott durch Christus, die Erfahrung der Sündenvergebung, der göttlichen Liebe, Gottes als des in Christo versöhnten Vaters. Sofern diese Erfahrung auf einer That des göttlichen Geistes ruht, ist das Prinzip des Christentums, der die Einzelnen belebende göttliche Geist, der zugleich Geist Christi ist, und der in den Einzelnen den Gemeinsinn hervorruft und so auch als Gemeinschaftsgeist sich kund thut. Das ist das Prinzip des Urchristentums, mag auch über das Verständnis desselben im einzelnen unter den neutestamentlichen Schriftstellern eine Verschiedenheit der Auffassung bestehen.

Weil hiermit aber auch das Prinzip für die christliche Gemeinschaft gegeben ist, hat auch die Urkirche auf Grund dieses Prinzips ein Bewußtsein von ihrem Ideal gehabt. Überall ist sie aufgefaßt im Neuen Testament als die Gemeinschaft der Gläubigen, welche auf der gemeinsamen neuen Gotteserfahrung ruht, also ursprünglich Kultusgemeinschaft ist, welche sich ausbreiten soll über den Erdkreis, welche heilig und unsträflich sein soll und von Irrtum frei, welche zugleich dieses Ideal realisieren soll, dermalen aber noch unvollkommen und nur zugleich ihrer einstigen Vollendung gewiß ist, weil sie das Prinzip der Vollendung in sich trägt.

Aber weder damit das Bild Christi als ein solches erkannt werde, noch damit die Intensität des christlichen Geistes in jener Zeit erkennbar sei, noch damit das christliche Prinzip und das ursprüngliche Ideal der Kirche, wie es das Urchristentum auffaßte, erkannt werde, ist Unfehlbarkeit der Urkunden jener Zeit notwendig. Im Gegenteil sind gerade die Urkunden selbst ein Zeugnis dafür, daß die Urheber sich dieselbe nicht zuschrieben [1]). Denn nicht das ist nötig, daß diese Erkenntnisse in möglichst ausgebildeter und präciser Form ausgedrückt wurden, sondern daß sie in einer Form dargestellt wurden, welche die größeste anregende und belebende Kraft hatte. Auch das ist nicht nötig, daß diese Erkenntnisse völlig frei von Irrtümern ausgesprochen wurden — denn in der Art, wie sie dargestellt und ausgeführt wurden, konnten wohl

---

1) S. o. S. 67 f. Anm.

Irrtümer mit unterlaufen —, sondern dies, daß das historische Bild Christi und das christliche Erfahrungsprinzip so dargestellt wurden, daß andere aus der gegebenen Darstellung die grundlegende Wahrheit herausschauen und von ihr ergriffen werden konnten.

Weil aber ferner das christliche Prinzip in seiner größten Intensität und das Ideal der Kirche ebenso mit voller Energie in der Urzeit festgehalten wurde, so wird der Rückgang auf die Urzeit stets den Erfolg für die Kirche haben, daß dadurch die Kirche zu intensiver Betonung ihres Prinzips und energischer Vergegenwärtigung ihres Ideales in jeder späteren Zeit angeregt wird. So wird durch den Rückgang auf die erste Zeit nicht bloß die historische Kontinuität der Kirche festgehalten, sondern der Blick auf die Urkirche wirkt auch belebend auf die jedesmalige Gegenwart. Denn wenn auch nach dem oben Ausgeführten selbstverständlich ist, daß, was gerade in concreto für die Gegenwart der Kirche dem Ideale der Entwickelung der Kirche entspreche (vgl. o. S. 49. 51 f. 68 f.), aus diesem Rückgange auf die Urzeit für sich nicht gewußt werden kann, der nur dazu dient, das christliche Prinzip und die diesem entsprechenden unveränderlichen Seiten des Kirchenideales zugleich durch eine lebendig historische Anschauung zu vergegenwärtigen, so ist doch die intensive Kraft der urchristlichen Zeit eine belebende Quelle für jedes spätere Entwickelungsstadium der Kirche [1].

§ 12.

Zusammenfassung.

Wir haben hiermit den Abschnitt über das Wesen der Kirche beendet. Zuerst wurde gezeigt, wie die Kirche wesentlich Kultusgemeinschaft ist und wie sich an diesen Mittelpunkt die Funktionen kirchlichen Erkennens, kirchlicher Ästhetik, kirchlicher Erziehung, Mission, endlich kirchlicher Organisation anschließen. Wir haben sodann dargethan, daß dieser Begriff der Kirche dauernder Art ist, daß immer bei allen Modifikationen der Entwickelung besonders der unveränderliche Grundzug festzuhalten sei, daß ihr

1) Durch diese Erörterung findet das oben S. 67 f. über die Bedeutung der Schrift Gesagte seine nähere Erläuterung, ebenso der Begriff der Apostolicität der Kirche; s. o. S. 50.

Mittelpunkt die Kultusgemeinschaft ist, mag bald die eine oder die andere der übrigen Funktionen in den Vordergrund treten. Endlich haben wir das Problem betrachtet, welches in der Differenz zwischen dem Idealbegriff und der Erscheinung der Kirche gegeben ist.

Wir wollen das bisher Erörterte in einige kurze Sätze zusammenfassen.

1. Die Kirche ist in ihrem Unterschiede von den vorchristlichen religiösen Gemeinschaften wesentlich christliche Kultusgemeinschaft und alle anderen Funktionen stehen zu dieser als zu ihrem Mittelpunkt in Beziehung. Sie kann daher durchaus nicht mit der Erscheinung des Christentums überhaupt identifiziert werden, was noch genauer unten zur Sprache kommt.

2. Der Begriff der Kirche ist dogmatisch und ethisch zugleich. Denn sie umfaßt sowohl das in der Erfahrung der Gläubigen gegebene göttliche Prinzip der Versöhnung in Christo, als auch die Darstellung und Erscheinung desselben in der Gemeinschaft der Gläubigen. Die Erscheinung des dogmatischen Prinzipes in der Kirche durch die Mitthätigkeit der Subjekte bedingt unveränderliche Grundzüge der Kirche dogmatisch-ethischer Art; da aber die Kirche zugleich ethisch ist, hat sie auch ein Ideal der Entwickelung.

3. Der wahre Begriff oder das Ideal der Kirche umfaßt hiernach zwei Seiten, eine dogmatisch-ethische unveränderliche und eine dem ethischen Wesen der Kirche entsprechende veränderliche, welche für jede bestimmte Zeit der Kirche bestimmte Aufgaben vorzeichnet. Beide sind stets mit einander verbunden.

4. Näher betrachtet umfaßt dieses Ideal nach der gleichbleibenden Seite alles das, was mit dem dogmatischen Prinzip der Kirche in direktem Zusammenhang steht, daß dieses Prinzip rein zur Darstellung komme, d. h. daß der Kultus rein und vollkommen sei, und daß alle Funktionen der Kirche sich um die Kultusgemeinschaft als Mittelpunkt gruppieren, daß die Kirche Einheit, Katholicität, Unfehlbarkeit und Heiligkeit habe, daß die Kirche unveränderliche Gemeinschaftszeichen, die zugleich Gnadenmittel sind, besitze. Nach der beweglichen Seite umfaßt das Ideal dies, daß die Kirche nach den allgemeinen Gesetzen ethischer Entwickelung bald diese bald jene Funktion besonders entfalte und so

ihren Reichtum offenbare, ohne deshalb die gleichbleibende Seite des Ideales zu verletzen. Das Ideal der Kirche also verlangt, daß die unveränderliche Seite desselben stets in irgendeinem der veränderlichen Entwickelungsstadien der Kirche in konkreter Weise zur Darstellung komme.

5. Weil die Kirche in eine Welt von Sünde und Irrtum tritt, so ist sie nicht imstande, sofort ihr Ideal vollständig zu realisieren, und zwar weder nach der unveränderlichen noch nach der veränderlichen Seite. Ja auch die Erkenntnis der Kirche von ihrem Ideale kann getrübt werden.

6. Weil aber in der Kirche immer Gläubige sind, welche unter den Gemeinschaftszeichen, die zugleich Gnadenmittel sind, ihre Gemeinschaft bethätigen, und weil diese Gläubigen in ihrer Erfahrung des göttlichen Prinzips teilhaftig sind, so hat die erscheinende Kirche trotz ihrer Differenz mit ihrem Ideale in der Erfahrung der ihr zugehörigen Gläubigen, welche den Kern der kirchlichen Gemeinschaft bilden, das göttliche Prinzip stets in sich, durch das sie immer mehr dem Ideal sich nähern kann, das Prinzip der Vollendung, an dem sie sich auch stets wieder über ihr Ideal orientieren kann, da dieses aus diesem Prinzip sich ergiebt. Die Intensität dieses Prinzipes kann die Kirche zugleich durch Vergegenwärtigung des Urchristentums und des Bildes Christi sich immer wieder zu lebendiger und neu belebender Anschauung bringen.

7. Es kann eine Reihe von kirchlichen Verirrungen geben, welche sich beziehen teils auf das Auseinanderreißen des dogmatisch-ethischen Charakters der Kirche, so daß sie entweder nur als göttliche That oder nur als ethisches Produkt angesehen wird, teils darauf, daß man die Stellung der übrigen Funktionen der Kirche zu der Kultusgemeinschaft unrichtig bestimmt, teils darauf, daß man die Bedeutung der Gemeinschaftszeichen, die zugleich Gnadenmittel sind, unberücksichtigt läßt (Quäker u. s. w.) oder einseitig übertreibt, teils darauf, daß man die Differenz zwischen dem Ideal der Kirche und ihrer empirischen Erscheinung, welche auf dem Eindringen von Sünde und Irrtum beruht, sei es ganz oder teilweise (für ein wesentliches Prädikat der Kirche oder für eine Zeit der Kirche) auf dem Wege der Betonung der Kirche als göttlicher Institution, oder auf dem mehr

ethischen Wege der Donatisten schon in ihrem irdischen Zeitlauf völlig heben will. Ferner können im Verlauf der kirchlichen Entwickelung Irrungen entstehen, wenn man entweder in falscher Weise die neuen Aufgaben zurückstellt und den Fortschritt hemmt, oder das Anknüpfen an den bisherigen Zustand der Kirche und die Berücksichtigung der unveränderlichen Grundzüge des Kirchenideales über einem einseitigen Fortschrittseifer außeracht läßt und das christliche Prinzip selbst über dem Fortschritt gefährdet. Endlich ergiebt sich noch die Möglichkeit für eine Reihe von Abwegen aus dem Verhältnis der Kirche zu dem übrigen sittlichen Leben, insbesondere zu den großen ethischen Sphären. Nur wird man hier berücksichtigen müssen, was der jeweilige Entwickelungsstand dieser ethischen Gebiete und der Kirche zulasse oder fordere; je nachdem wird sich hier die Kirche verschieden verhalten müssen. Im allgemeinen wird man es als fehlerhaft bezeichnen müssen, wenn entweder die Kirche diese Sphären dauernd beherrschen will oder unter der Herrschaft derselben oder einer derselben in ihrer freien Bewegung auf ihrem Gebiete leidet, oder diese Sphären dauernd völlig ignoriert, also als wertlos behandelt und von ihnen ebenso ignoriert wird.

Diese möglichen Abirrungen können unter einander die mannigfachsten Verbindungen eingehen. Die einseitige Betonung der göttlichen Seite kann Hand in Hand gehen mit einer falschen Betonung der Kirche als Lehranstalt (Bekenntnis) oder Erziehungsanstalt, und damit einem falschen In-den-Vordergrund-treten der Organisation und der äußeren Einheit, der Geltendmachung einer dinglichen Heiligkeit besonders im character indelebilis und einer falschen Inanspruchnahme der Katholicität für eine Partialkirche. Auch die Kultusgemeinschaft kann hier in eine kultische Vermittelungsanstalt zwischen Gott und den Menschen verwandelt werden und eine unethische Auffassung der Objektivität der Sakramente sich einschleichen. Damit ist dann auch die Neigung verbunden, die empirische Kirche mit dem Ideal zu identifizieren. Ferner kann mit dieser einseitig objektiven Auffassung der Kirche als göttlicher Institution ein falscher Konservatismus sich verbinden. Im Verhältnis zu den übrigen sittlichen Sphären zeigt sich die Tendenz, dieselben zu beherrschen, eine theokratische Weltherrschaft zu bean=

sprechen, da wo die Kirche als göttliche Erziehungsanstalt aufgefaßt ist, während, wo sie nur als göttliche Lehranstalt gefaßt wird, die Kraft das praktische Leben zu beherrschen zu gering ist und die Kirche leicht dem Byzantinismus verfällt.

Mit der einseitigen Betonung der ethischen Seite der Kirche kann sich einmal die Neigung vereinigen, die empirische Kirche mit dem Ideale zu identifizieren [1]), welche donatistisch wird und sich mehr nachseiten der Lehre so geltend machen kann, daß die einzelnen Glieder alle ein volles Bewußtsein von der reinen Lehre haben sollen (donatistische Lehrzucht), oder nachseiten des Willens, so daß alle heilig sein sollen (donatistische Kirchenzucht), oder nach beiden Seiten zugleich. Im Kultus kann diese Richtung dazu führen, die Organisation und äußere Ordnung, wie auch die Gemeinschaftszeichen gering zu achten, weil man alles Gewicht auf die vom Geist erfüllten Personen legt [2]). Gegen das außerkirchliche ethische Leben aber pflegt diese donatistische Richtung Gleichgültigkeit zur Schau zu tragen, da sie in demselben „Welt" sieht, und es demgemäß geringschätzt.

Nicht minder kann die einseitige Betonung der ethischen Seite der Kirche sich mit der Anerkennung ihrer empirischen Unvollkommenheit verbinden, und man ist dann geneigt, einseitig auf den Fortschritt Gewicht zu legen unter Zurückstellung der unveränderlichen Grundzüge der Kirche, besonders der Gemeinschaftszeichen, geneigt, das Prinzip zu verwischen, und entweder auf allgemeine Religionswahrheiten und deren fortschreitende Erkenntnis oder auf das wachsende moralische Handeln oder auf eine subjektive unbestimmte Mystik das Gewicht zu legen, womit sich im Verhältnis zu den übrigen sittlichen Sphären nicht selten die Tendenz verbindet, die Kirche diesen Gebieten, besonders dem Staate, aber auch der Wissenschaft so unterzuordnen, daß sie darüber alle selbständige Bewegung verliert.

Wenn das Erörterte darauf hinweisen soll, wie es eine ge-

1) Hier ist das Ethische nicht im Werden aufgefaßt, sondern als Fertiges.

2) Das kann selbst im Verhältnis zur kirchlichen Entwickelung zu einer montanistischen Neigung führen, in Verachtung der Kontinuität der christlichen Entwickelung prinzipiell neue Offenbarungen des Geistes haben zu wollen.

wisse Verwandtschaft unter diesen Fehlern giebt, indem die einseitig objektive, auf das Dogmatische gehende Auffassung der Kirche, ebenso aber die einseitig subjektive ethische Betrachtungsweise der Kirche (in ihren beiden Zweigen), jede in all den bezeichneten Beziehungen eine bestimmte Richtung verfolgen, so soll doch nicht damit gesagt sein, daß nicht auch mannigfache Kreuzungen anderer Art vorkommen, z. B. daß die einseitig objektive Richtung doch wieder zugleich eine besondere Gemeinde von Heiligen in der Kirche haben will, daß die subjektiv donatistische Richtung sich beschränkt, einen Stand heiliger Priester zu haben [1]), daß ferner der montanistische Irrtum, neue Offenbarungen haben zu wollen, sich verbindet mit dem einseitigen Traditionsprinzip, wie in der römischen Kirche neue für die Seligkeit von nun an notwendige Dogmen gemacht werden [2]), und was dergleichen mehr ist. Uns kam es hier weniger darauf an, alle falschen Möglichkeiten bis ins Einzelne zu erschöpfen, als die Grundzüge einer möglichen falschen Kirchenentwickelung aufzuzeigen.

---

1) S. o. S. 64.

2) Vgl. das Wort Luthers: „Papatus est merus Enthusiasmus."

II.

Die Funktionen der Kirche im einzelnen.

Gegen die Absicht, hier die Funktionen der Kirche im einzelnen zu betrachten, erhebt sich das Bedenken, daß wir damit in das Gebiet der technischen Wissenschaft, welche die Anwendung der Prinzipien im einzelnen zu zeigen hat, der praktischen Theologie eingehen, was nicht innerhalb des Kreises einer mehr der systematischen Theologie zugehörigen Arbeit liegen kann. Allein anderseits ist es doch gerade im Interesse auch der systematischen Theologie, die Fruchtbarkeit der von ihr aufgestellten Prinzipien in concreto zu zeigen und damit den Beweis zu liefern, daß auch für das praktische Leben der Kirche die systematische Theologie unentbehrlich sei. Und das ist ganz besonders bei einem so eminent praktischen Gegenstande, wie die Kirche ist, der Fall. Der Zweck dieses Abschnittes ist daher erfüllt, wenn an einzelnen Punkten die oben dargelegten Prinzipien bis an die Grenze des praktischen Lebens herangeführt werden. In diesem Sinne ist das in diesem Abschnitte Folgende gedacht. Wir wollen zunächst die kultische Funktion betrachten.

1. Die kultische Funktion.

§ 13.

Der Kultus.

Unsere Bemerkungen über die kultische Darstellung wollen wir mit einer allgemeineren Betrachtung über die kultischen Dar=

stellungsmittel, über Wort und Symbol einleiten. Je nach der Klarheit des religiösen Bewußtseins, je nach dem Verhältnis von religiöser Erkenntnis und Phantasiethätigkeit wird Wort und Symbol verschieden angewendet. Die Klarheit des religiösen Bewußtseins hängt von der Stufe der jeweiligen Empfänglichkeit des Subjekts oder der Gesamtheit und dem dieser Empfänglichkeit entsprechenden religiösen Inhalt ab. Die Religionen, welchen ein noch teilweise verworrenes Gottesbewußtsein zugrunde liegt, wie die polytheistischen, sind am wenigsten imstande, die Seiten des Kultus zu pflegen, in welchen das Wort unentbehrlich ist. Im Gebete vermögen sie sich verhältnismäßig noch weit leichter des Wortes zu bedienen, wenn es sich nur darum handelt, momentane Gefühle der Gottheit entgegenzubringen, als da, wo es darauf ankommt, den dauernden Inhalt des religiösen Bewußtseins in klarem Zusammenhang zur Darstellung zu bringen. Aber auch das Gebet vermag sich hier noch nicht mit dem Wort zu begnügen, sondern muß symbolische Handlungen zuhilfe nehmen [1]). Hier kommen vor allem die Opfer in Betracht, welche eine Gabe an die Gottheit sein sollen, teils um der Gottheit den Dank zu bezeugen, teils um sie für Erfüllung eines Wunsches gnädig zu stimmen, also zur Unterstützung der Bitte, besonders auch um die zürnende Gottheit zu versöhnen, also die Bitte um Gnade der Gottheit zu unterstützen [2]). Dazu kommt aber eine Reihe anderer Zeremonieen, welche teils die Reinigung, teils die Vereinigung mit der Gottheit besonders in den Naturdiensten auf die mannigfachste Weise symbolisieren und im symbolischen Handeln zugleich realisieren sollen. Und wenn das alles auch bei den polytheistischen

1) Vgl. Nitzsch, Praktische Theologie. II (2, 2), S. 257: „Die Vereinigung oder Wiedervereinigung mit Gott vollbringt sich mittels eines sinnlichen Vorgangs, so daß dabei der Gedanke und die Gesinnung wenig in Betracht kommen."

2) Auf die spezielle Theorie des mosaischen Opferkultus ist hier nicht der Ort einzugehen. Mag man aber die Frage über die stellvertretende Bedeutung des Opfers beantworten, wie man will, es bleibt doch dabei, daß durch dasselbe die Bitte um Gnade unterstützt werden soll. Vgl. über das Opfer die lichtvollen Auseinandersetzungen von Pfleiderer, Religionsphilosophie, S. 732f.

Religionen im stärksten Maße stattfindet, so spielt doch in allen vorchristlichen Religionen die symbolische Seite eine bedeutende Rolle. Auch im Christentum, wo das Symbol nur sparsam und nicht ohne eine Erklärung durch Worte angewendet werden sollte, hat sich teilweise dasselbe wieder ein großes Gebiet des Kultus erobert; und das geht mit einer Verdunkelung des christlichen Inhaltes Hand in Hand. Denn wenn der sittlich-religiöse Gehalt des Christentums klar ins Bewußtsein tritt, so wird derselbe auch im Kultus zu klarer Darstellung in Worten kommen können; wo das Wort zurücktritt, da ist auch eine Verdunkelung des christlichen Bewußtseins zu befürchten. Wo an die Stelle vom Gebet wieder das Opfer tritt, und auf eine Fülle zeremonieller Handlungen Gewicht gelegt wird, da ist das Bewußtsein davon verdunkelt, daß der Christ nicht durch äußere zeremonielle Handlungen Gott zu nahen braucht, daß er vielmehr eine ungehinderte Gemeinschaft mit Gott pflegen darf [1]), daß er von Gott selbst sich soll unmittelbar erfüllen lassen, daß er sich selbst soll Gott hingeben, was nicht durch eine einzelne besondere Opfergabe kann dargestellt werden [2]), daß mit einem Worte Bitte wie Dank auf das unmittelbare persönliche Verhältnis des Christen zu Gott soll bezogen sein. Wenn die katholische Kirche das unblutige Opfer Christi im Abendmahl in den Mittelpunkt ihres Kultus stellt, so zeigt sie damit, daß bei ihr das symbolische Moment über die Klarheit des Wortes gestellt wird, daß sie es für nötig hält, die Bitte um Gnade durch ein neues Opfer zu unterstützen, was seinen tieferen Grund darin hat, daß der Zugang der Seelen zu Gott in ihr wieder versperrt ist. Die innere Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott in Christo wird durch eine symbolische That des Ganzen ersetzt, durch deren Vermittelung der Einzelne erst zu Gott kommen soll. Weil eine solche That in Wirklichkeit nicht möglich ist, kann sie eben nur im Symbol vollzogen werden. Es ist die Unklarheit des christlichen Bewußtseins über die unmittelbare eigene Erfahrung, die Verdunkelung des sittlichen Gehaltes der religiösen Erfahrung, nämlich der versöhnten Liebe Gottes, welche das

---

1) Röm. 5, 1. 2. Hebr. 6, 18—20. Joh. 16, 26. 27.
2) Röm. 12, 1.

Symbol wieder in den Mittelpunkt stellt. Nichts aber ist natürlicher, als daß sich hieran auch wieder andere symbolische Handlungen anschließen, und daß in dem Maße, in welchem die Symbole für sich im Kultus vorwiegen [1]), in demselben Maße auch die Gefahr droht, daß derselbe in leeren Zeremoniendienst ausartet. Denn mit der Zeit werden die Symbole selbst denen, die sie üben, zum großen Teil unverständlich oder nicht von Verständnis begleitet, und wenn sie nun um der Tradition willen doch festgehalten, ja heilig gehalten werden, so entsteht ein leerer Mechanismus, und das opus operatum findet in solchem Überwiegen des symbolischen Charakters des Kultus eine Hauptstütze. Da ist die Kraft der Religion zu ethischer Belebung gehemmt, und es droht die Gefahr, daß der Geist in die Fesseln der symbolischen Zeremonieen geschlagen wird. Man könnte freilich im Gegensatz hierzu auch auf den Gebetsmechanismus hinweisen, wo doch keine Symbole, sondern Worte verwendet werden. Allein auch dieser ist da am stärksten, wo das Gebet mit unverstandenen symbolischen Handlungen verbunden ist.

Es ist nun aber nicht nur der ganze Aufbau des Kultus naturgemäß durchaus verschieden, je nachdem Wort oder Symbol überwiegt, wie eine genauere Betrachtung der Differenz des katholischen und protestantischen Kultus sofort zeigen würde, sondern auch die Verteilung der Thätigkeit im Kultus wird eine durchaus verschiedene sein, je nachdem das Symbol oder das Wort in den Vordergrund tritt. Es ist eine allgemeine Wahrnehmung, daß da, wo das Symbol ohne Worte oder ohne für die Gemeinde verständliches Wort im Kultus vorwiegt, auch überall die Gemeinde mit ihren einzelnen Gliedern im kultischen Handeln zurücktritt und im Hintergrund steht gegenüber einem Klerus, der allein oder wenigstens bei weitem überwiegend sich aktiv verhält, während die Laien sich empfänglich verhalten sollen. Nichts ist natürlicher. Denn je stärker das Übergewicht des Symbols, um so dunkler der religiöse Inhalt, um so weniger selbst erfahren und eigener un=

1) Das gilt insbesondere von dem Ritualismus, der in Englands Staatskirche ja gegenwärtig eine so große Rolle spielt. Vgl. dagegen Vinet, Theologie pastorale, p. 220: „Peu de rites mais significativs et simples.“

mittelbarer Besitz des Subjektes. Es werden wenige thätig sein, die meisten zuschauend. Hier ist der Boden für kultische Mittlerschaft um so mehr, je unverständlicher die symbolischen Handlungen für die Masse werden. Eine starke aktive Beteiligung der Gemeinde dagegen am Kultus setzt voraus, daß der religiöse Inhalt so beschaffen sei, daß jeder eine unmittelbare lebendige Erfahrung von demselben haben kann, und daß auch jeder von demselben ergriffen sei und ihn so klar vor Augen habe, daß er zur Mitwirkung sich angeregt fühlt. Hier ist eine Energie des religiösen Bewußtseins, eine Klarheit, welche auf gleiche Weise die Symbole gegen das Wort zurückdrängt, wie die Selbstbethätigung der Einzelnen fordert. Je mehr das Wort in dem Kultus in den Vordergrund tritt, das ja eben das Zeichen für die Klarheit und Allgemeinverständlichkeit des religiösen Bewußtseinsinhaltes [1]) ist, um so mehr wird sich das allgemeine Priestertum geltend machen, und einzelne werden dann nur so zu sagen im Namen der Gemeinde, als von ihr Beauftragte kultisch handeln; zugleich aber wird auch das Bedürfnis der thätigen Mitbeteiligung aller hervortreten. Beides, das Vorwiegen des Wortes und das Dringen auf allgemeines Priestertum wird eben deshalb Hand in Hand gehen, weil beides die notwendige Folge von der Klarheit des Inhaltes des religiösen Bewußtseins ist, welcher allen verständlich, von allen erfahren und, wenn auch mit größerer oder geringerer Virtuosität im Worte darstellbar ist.

Das Ausgeführte zeigt, daß, je reiner eine Religion ist, um so stärker das Wort im Kultus hervortritt, weil das Wort der klarste Ausdruck für den religiösen Inhalt ist. Und doch, wendet man ein, gerade das Tiefste in der Religion geht über alle Worte hinaus und läßt sich nicht in Worte fassen. Nicht nur für die religiös ergriffene Phantasie gelte das, wo das religiös Erfahrene einen der Phantasie entsprechenden ästhetischen Ausdruck im Symbol fordere, wovon unten noch näher die Rede sein soll; sondern das Symbol habe auch für das unmittelbar religiöse Leben abgesehen von der Befriedigung der religiös ergriffenen Phantasie seine

---

1) Man vergleiche, was Paulus in dieser Beziehung den Korinthern über den Wert der προφητεία schreibt 1 Kor. 14, 1 f.

Bedeutung. Das Symbol habe einen weniger fließenden Charakter als das Wort und gerade um die Gemeinschaft als solche zusammenzubinden und um zugleich auch jeden Einzelnen als der Gemeinschaft zugehörig zu bezeichnen, bedürfe es eines sinnlichen Symbols, ebenso aber auch um den Einzelnen als solchen davon direkt zu überzeugen, daß auch ihm die Gnadengüter gelten. Die sinnliche Bestimmtheit des Symbols habe das Eigentümliche an sich, daß dadurch das, was das Wort mehr in abstrakter und mehr diskursiver, begrifflicher Weise darstellt, zu unmittelbarer und konzentrierter Anschaulichkeit komme, und daß der Einzelne in noch direkterer Weise als durch das für alle geltende Wort durch Teilnahme an dem Symbol als zur christlichen Gemeinschaft gehörig bezeichnet werde. Wir stellen das nach Früherem keineswegs in Abrede [1]). Wir haben auch nicht geltend gemacht, daß das Symbol gänzlich durch das Wort solle verdrängt werden. Nur müssen in der Geistesreligion [2]) die Symbole stets mit dem Wort verbunden sein. Nie darf der Grund für die Anwendung des Symbols die Unklarheit des religiösen Inhaltes sein. Vielmehr sind in ihrer wahren Anwendung die Symbole an sich durchaus durchsichtig, klar und einfach, und beständig geht ihnen eine Erläuterung durch das Wort zur Seite, welches in einer allen verständlichen Sprache geredet werden muß. So allein können sie auch ohne Mißverständnis anschaulich wirken. Es gelten ferner diese symbolischen Handlungen für alle auf gleiche Weise, es wird also nicht nur die Allgemeinverständlichkeit dieser Symbole vorausgesetzt, sondern dieselben dienen auch geradezu dazu, das allgemeine Priestertum zur Darstellung zu bringen, da

1) Vgl. o. S. 19 f.

2) Joh. 4, 23. 24. Man kann gegenüber neueren liturgischen Velleitäten nicht genug darauf hinweisen, wie hoch die Reformatoren das Wort gestellt haben, was zu bekannt ist, um erst mit Stellen aus ihren Schriften belegt werden zu müssen. Dem Symbol wird von den Bekenntnissen kein besonderer effectus für das Heil zugeschrieben, vielmehr das Gegenteil behauptet. Apologie ed. Müller, S. 202. Vgl. die Abhandlung von Kleinert in den Studien und Kritiken: „Zur praktischen Theologie“ (Art. 2) 1882, Heft 1, welche die Bedeutung des Wortes in helles Licht setzt und die Verwendung desselben im Kultus in vorzüglicher Weise bespricht.

der Unterschied zwischen solchen, die die Sakramente spenden, und solchen, die sie empfangen, lediglich einer notwendigen äußeren Ordnung seine Entstehung verdankt. Denn gerade die Gemeinschaft aller Christen soll durch diese symbolischen Handlungen zum Ausdruck kommen, also der dem Christentum eigentümliche universelle Geist. Sie müssen alle so beschaffen sein, daß sie wirklich allgemein verständliche Gemeinschaftszeichen sind, welche zugleich jedem Gliede der Kultusgemeinschaft besonders gelten und so jeden mit der Gemeinschaft und mit Gott selbst verbinden. Eine ganz besondere Heilsgabe übermitteln sie nicht. Wenn man diese Eigentümlichkeiten solcher symbolischen Handlungen berücksichtigt, so sind sie nicht nur nicht den Gefahren ausgesetzt, welche von dem Symbol für sich allein befürchtet wurden, sondern das Abendmahl insbesondere kann dann als der Schlußstein des Kultus gefaßt werden. Wie sehr aber auch diese Symbole der Verderbnis ausgesetzt werden, sobald man auf das erklärende Wort verzichtet, wie leicht dann Aberglaube an magische Wirkungen derselben sich einschleicht, wie leicht sie dann auch mißdeutet werden können und wie sehr ihre Allgemeingültigkeit notleidet, und dieses nunmehr mißdeutete Symbol der Menge unverständlich eine besondere Prärogative des Priestertums begründen kann, zeigt ein Blick auf die Geschichte der Abendmahlslehre.

Aus dem Gesagten wird das, was wir über die Organisation des Kultus zu bemerken haben, Licht empfangen.

Das Wesen des Kultus besteht darin, daß einmal die Gemeinde durch gegenseitige Darstellung des Heiles in Christo sich erbaut, indem sie sich dasselbe gegenseitig immer aufs neue zum Bewußtsein bringt, und den Reichtum, der hierin enthalten ist, sich vergegenwärtigt. Hierin ist mehr die Richtung von Gott und von der Gotteserfahrung zur Gemeinschaft unter einander enthalten. Aber von dieser Gemeinschaft unter einander wendet sich die Gemeinde auch wieder zu Gott; sie erneuert immer wieder ihre Einheit mit Gott, dem gegenüber sie sich empfänglich und empfangend darstellt auf Grund des schon Empfangenhabens. Und endlich kommt in den Höhepunkten beides unmittelbar verbunden zur Darstellung, die Gemeinschaft unter einander und mit Gott in Christo. Wenn das erste den Charakter des gegenseitigen

Bekennens ὁμολογεῖν trägt, bekennen freilich nicht in dem engeren Sinne genommen, als einer bloß intellektuellen Funktion, sondern des gegenseitigen Darstellens des Glaubensinhaltes, so tritt das zweite in dem Gemeindegebet hervor, das dritte dagegen, das Bedürfnis unmittelbar der Harmonie mit Gott in Christo und unter einander sich bewußt zu werden [1]), wird in dem Mysterium befriedigt. Während die ersten beiden Faktoren wesentlich durch das Wort für die Gemeinschaft zum Bewußtsein kommen, so wird bei dem letzten, wo alles in eine Einheit soll zusammengefaßt werden [2]), das Wort mit dem Symbol sich vereinigen.

---

1) Das ist das Charakteristische des Höhepunktes des Gottesdienstes, deshalb sagt Schleiermacher vom Abendmahl (Der christliche Glaube II, 391): „Es ist offenbar, daß die ganze Christenheit das Abendmahl als den höchsten Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes von je her betrachtet hat.“

2) Die Mysterien haben stets diesen eigentümlichen Zweck auf gleiche Weise die Einheit mit der Gottheit, wie der Frommen unter einander, zu umfassen. Was das Gebet anlangt, so hat man dasselbe in Bitt-, Dankgebet und Preis Gottes eingeteilt. Allein diese Unterscheidung hat für das Gemeindegebet ihre Bedenken. Denn was den Preis Gottes angeht, so kann derselbe nur auf einem Innewerden der göttlichen Herrlichkeit beruhen; aber daß uns Gott sich so mitgeteilt hat, daß wir ihn so empfinden können, wird immer mit einem Dankgefühl verbunden sein müssen. Was aber das Bitt- und Dankgebet angeht, so soll es nie Bitte ohne Dank geben und nie Dank ohne Bitte. Indem die Gemeinschaft sich zu Gott wendet, dankt sie Gott für die empfangene Gabe, dafür, daß Gott sich ihr mitgeteilt hat; aber dieselbe Gabe, den Geist Gottes will die Gemeinde auch in Zukunft behalten. Sie hat immer für die Gabe des Geistes zu danken und um sie zu bitten. Alles übrige aber, was die Gemeinde sonst noch bewegt, ist der Gabe des Geistes unterzuordnen. Das Gemeindegebet enthält stets dies, daß sich die Gemeinde in der Richtung auf Gott als dankbar empfängliche oder noch besser, da die Empfänglichkeit für Gottes Geist und die Bitte um ihn nie unerfüllt bleibt, als dankbar empfangende darstellt. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht in dem Gemeindegebet Bitten und Dank für sich können ausgesprochen werden, sondern nur dies, daß kein Gemeindegebet das Rechte ist, in dem nicht beides zugleich vorkommt. Kliefoth (Die ursprüngliche Gottesdienstordnung, S. 12) will den Unterschied des Sakramentalen und des Sakrifiziellen für den Gottesdienst als den Grundunterschied hinstellen. Allein dafür kann er sich schwerlich auf die Apologie (ed. Müller, S. 251 f.) berufen. Denn Melanchthon setzt sich hier mit der katholischen Opfertheorie auseinander; im Sakrament gebe Gott, im Opfer geben wir Gott (S. 252). Um den Ausdruck zu verwenden, nennt Melanchthon Opfer

Hiermit ist auch schon im großen und ganzen die Ordnung dieser drei Teile des Kultus bestimmt. Denn da die Gemeinschaft durch Mitteilung der Erfahrung göttlicher Thaten zustande kommt, wird das bekennende Moment zuerst hervortreten, und zwar nach zwei Seiten, einmal nachseiten der erfahrenen Gottesgnade, aber auch nachseiten des Bewußtseins ihrer dermaligen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit. Denn beides gehört zusammen. Sodann wird die Gemeinde, die sich des Inhalts des religiösen Lebens bewußt geworden ist, mit Dank und Bitte sich zu Gott erheben, um schließlich im Mysterium alles zu einer unmittelbaren Einheit zusammenfassen, in einem symbolischen Akt, dessen Klarheit durch die einfache Durchsichtigkeit des Symbols und das mit dem Symbol verbundene Wort garantiert ist, der die Einheit der Gemeindeglieder mit Gott in Christo und unter einander zum Bewußtsein und zur Darstellung bringt [1]). Daß diesem allem

„Glaube, Danksagung, Gottes Lob, Predigt, Kreuz und Leiden" (S. 255). Allein es wird auch das Abendmahl wie die Predigt ein Lobopfer genannt (S. 255. 257. 259. 263. 265). Kliefoth (a. a. O., S. 13) aber rechnet das Wort Gottes zum Sakramentalen, die Predigt zum Sakrifiziellen, als ob nicht auch in der Predigt Wort Gottes sein sollte! Die Apologie rechnet das Abendmahl auch wieder zum Sakrifiziellen. Offenbar kann man diesen Unterschied nicht als fundamental für den Gottesdienst bezeichnen. Die Apologie wenigstens hat in dem bezeichneten Abschnitt sicherlich nicht diese Tendenz, sondern ist in einer polemischen Erörterung gegen den Begriff der römischen Messe, nicht in einer Theorie des Kultus begriffen. Aber auch der Gedanke ist ungenau, daß Gott uns gebe und wir Gott geben im Kultus. Vielmehr was Gott uns giebt, stellen wir im Kultus dar, im Bekennen. Es ist das ein gottmenschlicher Akt, insofern die Gotteserfahrung, die auf Gottes That ruht, zur Darstellung für die Gemeinschaft gebracht wird. Aber ebenso, wenn wir uns im Gebet zu Gott erheben, geben wir ihm nicht nur, sondern bitten zugleich, die Gemeinde stellt sich als dankbar empfängliche dar, und sofern das Gebet erhörlich ist, empfängt sie zugleich. Der Unterschied ruht vielmehr darin, daß im ersten Fall die Richtung auf die Gemeinschaft der Glieder unter einander, im zweiten die Richtung auf Gott hervortritt. Man bekennt nicht für Gott, sondern für einander, aber man betet zu Gott gemeinsam. Im Sakrament aber ist Einheit mit Gott, Gabe Gottes und zugleich Einheit unter einander. Richtung auf Gott und auf die Gemeinschaft kommt als in Einheit hier zur Darstellung.

1) Der Begriff des Opfers findet hier kaum eine Stelle. Aus dieser Auffassung folgt, daß wir uns auf die Seite derer stellen, welche das Abend-

ein Introitus vorausgeht, durch welchen sich die Gemeinde in die rechte Stimmung versetzt, sich auf ihre Darstellung konzentriert, sich sammelt, bedarf keiner Rechtfertigung. Aber dieser allgemeine Gang des Kultus wird durch einige wichtige Momente modifiziert. Denn einmal muß der Gegensatz des Statarischen und des Beweglichen, sowie der des Universellen, die ganze Christenheit auch in ihrer Vergangenheit und Gegenwart gleichmäßig Umfassenden und des Individuellen, das gegenwärtige Leben Charakterisierenden seine Berücksichtigung finden, sowohl im Bekennen als im Gebet, während im Mysterium dieser Gegensatz aufgehoben ist, da hier die feiernde Gemeinde ihr gegenwärtiges religiöses Leben in einer universellen und der Hauptsache nach statarischen Form zur Darstellung bringt, ohne daß der Einzelne in seiner individuellen Art, die Gemeinde in ihrer individuellen Art das Christentum aufzufassen gestört würde, so daß der Einzelne und die Gemeinde sich als Glieder der gesamten Kirche mit ihrer individuellen Art wissen und nicht die trennende, sondern die alle verbindende Seite der Individualität zum Bewußtsein kommt [1]). Ferner ist der Gegensatz zwischen Thätigen und Aufnehmenden zu berücksichtigen, der jedoch nie zu einem absoluten werden darf, da am Bekennen, wie am Gebet sowohl die gesamte Gemeinde beteiligt sein, als

---

mahl prinzipiell als Abschluß des Gottesdienstes ansehen. Nur darauf ist hinzuweisen, daß, insoweit das Abendmahl einseitig als Befriedigungsmittel individuellen Heilsbedürfnisses angesehen wird, man ihm die Stellung, die ihm eigentlich gebührt, nicht immer geben kann, weil man die Einzelnen weder zum oftmaligen Kommunizieren noch zum Zuschauen bei der Kommunion anhalten kann. Vgl. hierzu die lichtvolle Auseinandersetzung von Kleinert a. a. O., S. 57—71. Jacoby, Die Gestalt des evangelischen Hauptgottesdienstes, der über den Stand der Frage in den Anmerkungen S. 34f. eine beachtenswerte Übersicht giebt. Ihm stimmt Bassermann (Arbeiten und Ziele auf dem heutigen Gebiete der praktischen Theologie, S. 26f.) zu. Beide erkennen die Selbständigkeit des Predigt-Gottesdienstes an, während Kleinert für Festtage den Abschluß des Gottesdienstes durch Kommunion empfiehlt.

1) Nichts ist daher verkehrter als das Abendmahl (und ebenso die Taufe) nur einer Partialkirche zugehörig anzusehen, da vielmehr gerade in diesem Sakramente das individuelle Bewußtsein von den Schlacken der Selbstsucht, der Exklusivität gereinigt werden soll.

auch anderseits einzelne in der Gemeinschaft besonders thätig sein sollen. Auch dieser Gegensatz kommt in dem Mysterium zu seinem Gleichgewicht, da hier auch der Austeilende selbst wieder zugleich Empfangender sein soll und durch sein Austeilen keine besonders ausgezeichnete Stellung einnimmt oder eine besondere Leistung vollbringt und so die ganze Gemeinschaft in gleicher Weise an dem Kern der symbolischen Handlung teilhat. Der statarische Charakter des Bekennens tritt hervor in der Verlesung des apostolischen Symbols [1]), der universelle in Verlesung eines Schriftabschnittes [2]). Das charakteristische, dem gegenwärtigen frommen Bewußtsein eigentümliche und bewegliche Bekennen tritt hervor in der Predigt. Natürlich hat man bei dem statarischen Teile des Bekennens, das die ganze Christenheit zusammenbindet, besonders darauf zu sehen, eine, wenn auch nicht vollkommene, doch allgemein anerkannte der ganzen Christenheit zugehörige Form des Bekennens zu wählen, ohne daß der Einzelne hierdurch in seiner eigentümlichen Auffassung des Christentums durch Buchstabendienst gehindert sein sollte [3]). Umgekehrt wird der Prediger, der den unmittelbaren eigenen Glaubensinhalt in individueller Gestalt zur Darstellung zu bringen hat, darauf sehen müssen, die Gemeinsamkeit des Kultus nicht durch falsches Vordrängen der Individualität zu stören. Da nun sowohl jenes mehr statarische und universelle als auch dieses individuelle und bewegliche Bekennen [4]) ordnungs-

1) Ich nenne dieses Beispiels halber. Findet man ein anderes Credo, das in gleicher Weise den Glauben der ganzen Christenheit ausdrückt, so ist es gerade so gut, vielleicht besser, da das Apostolicum Schattenseiten hat; vgl. Kleinert a. a. O., S. 102 f.

2) Bedürfnis eines Perikopensystems.

3) Vgl. die trefflichen Ausführungen von v. d. Goltz, Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, S. 16—19.

4) Mit Recht hebt Kleinert a. a. O., S. 14 f. hervor, daß das Wort Gottes in der Schrift und in der Predigt zur Geltung kommen soll, und beide Male der göttliche Inhalt nicht da ist ohne menschliche Vermittelung. Es ist der Geist Christi, der in beiden wirksam ist, das eine Mal in der urchristlichen, das andere Mal in der gegenwärtigen Gestalt. Aber es soll auch die Schriftverlesung als ein Bekennen der Gemeinde angesehen werden können, welche sich in dem Inhalt der Schrift den Inhalt ihrer Erfahrung,

mäßig nur durch einen kann vollzogen werden und doch die aktive Beteiligung der Gemeinde am Kultus Forderung ist, so ist es natürlich, daß jenem statarischen und universellen Bekennen eine gemeinsame Thätigkeit folge, indem die Gemeinde nicht nur mit einer bestätigenden Formel antwortet, sondern sich zugleich in gemeinsamem Gesange bekennend bethätigt, um sich dann dem mehr individuellen Bekennen zuzuwenden, was durch den Mund des Predigers geschieht. Hieran schließt sich dann das Beten an, teils in der Form eines von dem Liturgen vorgetragenen Gebetes, teils in der Form des gemeinsamen Gebetes, wie es sich im Gesang ausspricht, wobei sowohl die statarische Seite durch den Vorbeter als auch die bewegliche Seite durch den Gemeindegesang [1]) zur Darstellung kommen soll.

Fassen wir noch kurz zusammen, welche Einseitigkeiten nach dem Gesagten im Kultus zu vermeiden sind. Jeder Kultus ist verkehrt, in welchem das Symbol das Wort verdrängt oder wo auch nur das Symbol ohne erklärendes Wort zur Geltung kommt. Jeder Kultus ist einseitig, wo das universell christliche Element das individuelle [2]) verdrängt oder umgekehrt, ebenso wo das stata-

das Evangelium vergegenwärtigt, und zwar in der mehr universellen Richtung, wie die Predigt in mehr individueller Gestalt den Glaubensinhalt darstellt (Kleinert a. a. O., S. 22 f.).

1) Der Gemeindegesang kann beide Seiten vertreten, die bekennende, wie das Gebet, Erhebung zu Gott. Was das durch den Liturgen vorgetragene Gemeindegebet angeht, so wird es, wie bemerkt, stets Dank und Bitte vereinigen müssen. Der statarische Charakter desselben ist darin begründet, daß sein Hauptinhalt stets derselbe ist, was aber natürlich nicht Modifikationen je nach besonderem Bedürfnis, besonders an Festen ausschließt. Über den Gesang sagt Vinet a. a. O., S. 225: „Le chant est plus essentiel au culte, qu'on ne le croit ordinairement. C'est un langage que Dieu a donné à l'homme pour exprimer des pensées que ne peut exprimer le langage ordinaire... C'est l'acte qui réunit sensiblement la communauté, qui donne aux fidèles une part active dans le culte et dans lequel leur liberté est plus entière."

2) Daher haben in angemessenen Grenzen auch lokale Modifikationen des Kultus ihre Berechtigung, wenn dieselben nur nicht den gemeinsamen Rahmen des Kultus zerstören, und wenn deshalb die Stelle bezeichnet ist, wo solche Modifikationen in die gemeinsame Kultusordnung modifizierend eingefügt werden sollen.

rische Element das Bewegliche ausschließt und umgekehrt; auch ist jeder Kultus einseitig, wo die Thätigkeit des einzelnen Liturgen oder Predigers die Thätigkeit der Gemeinde zurückdrängt. Man hat bei einseitiger Betonung der Predigt wohl zu beachten, daß man damit in die Gefahr kommen kann, kultisch das allgemeine Priestertum zurückzustellen, und besonders wenn man die Predigt einseitig als Verkündigung der reinen Lehre auffaßt — eine Lehrregentschaft einzuführen. Ebenso aber kann auch einseitig die Selbstthätigkeit der Gemeinde in den Vordergrund treten, wodurch der Unterschied zwischen Geben und Empfangen durch die vorausgesetzte Gleichheit aller aufgehoben und das individuelle Moment zurückgedrängt würde. Oder wo dieses nicht geschähe und, wenn auch in gewisser Ordnung, jedem einzeln zu reden verstattet würde, wäre der Gottesdienst zu sehr der Zufälligkeit preisgegeben. Endlich wird das Bekennen, das Gebet und das Mysterium (Abendmahl) gleichmäßig zur Geltung kommen müssen, und keines wird das andere schädigen dürfen, wobei ich freilich voraussetze, daß das Mysterium im oben bezeichneten Sinne genommen und sowohl eine falsche Opfertheorie, als auch eine einseitige Betonung des Abendmahls als Bekenntnisaktes, oder ein falsches Abhängigmachen des Einzelnen von der Gemeinschaft in seiner Heilserfahrung [1]), ferner eine Auffassung des Abendmahls, nach welcher dasselbe nur Bezug auf das Heilsbedürfnis des Einzelnen haben soll, endlich ein falscher Unterschied zwischen dem Austeilenden und den Empfangenden, wie er öfters in der Besprechung der Selbstkommunion der Geistlichen zutage tritt, vermieden wird.

Es möge an dem Ausgeführten genügen. Wir wollen nur noch einen Moment bei der Predigt stehen bleiben. Die Aufgabe derselben ist durch das Gesagte bestimmt. Sie soll im Anschluß

---

1) Dies vermeidet Ritschl nicht, der auch die Bedeutung des Opfers hervorhebt; vgl. „Unterricht in der christlichen Religion“ (1875), S. 83. Dagegen bemerkt er mit Recht S. 84: „Endlich ist es außer Zweifel, daß Christus die Handlung verordnet, damit alle sich in ihr vereinigen, nicht aber in der Erwartung, daß sie sich über ihren Sinn und Inhalt veruneinigen und demgemäß in der Handlung sich trennen.“ Eben dies wird am ehesten möglich, wenn man dasselbe unter den oben erörterten Begriff des Mysteriums stellt.

an das allgemein christliche Bewußtsein, deshalb im Anschluß an ein Schriftwort in individueller, d. h. dem Bewußtsein dieser Gemeinde möglichst entsprechender Weise den Glaubensinhalt als von dem Prediger selbst erfahrenen zur Darstellung bringen [1]. Hierin liegt einmal dies, daß sie nicht das gemeinsame christliche Bewußtsein verletzen, daher, wenn nicht besonderer Anlaß gegeben ist, womöglich nicht gegen andere Kirchen polemisch sein, sondern den Glaubensinhalt der eigenen Kirche auf positive Weise zum Bewußtsein bringen soll, da ja der Gottesdienst niemals den partikularen Charakter mit Ausschluß des universell-christlichen vertreten darf. Aber ebenso liegt hierin noch eine andere Grenze. Es darf sich die individuelle Ansicht des Predigers niemals in solcher Weise geltend machen, daß dadurch das Bewußtsein der Gemeinde verletzt würde. Vielmehr soll der Predigt gerade eine Gemeinschaft fördernde Kraft inne wohnen. So sehr also der Prediger seine Individualität mit darstellen soll, damit er darstelle, wie in ihm die christliche Erfahrung eine lebendige, seine Person ergreifende Macht sei, wodurch die Rede allein zünden kann, so sehr muß doch die individuelle Seite sich der Gemeinschaft einordnen und der Prediger sich immer bewußt bleiben, daß er den gemeinsamen Glauben darzustellen habe, Abweichungen von diesem werden in dem Maße weniger auf die Kanzel gehören, als sie sich den Fundamenten des Glaubens selbst nähern [2]. Mit

---

1) Vgl. Alexander Schweizer, Homiletik, § 75: „Das Homiletische bestimmt sich als Darstellung der individuellen Ausprägung, welche der gemeinsame Glaube in der lebendigen Persönlichkeit und deren konkreten Lebensverhältnissen findet." Die Selbständigkeit der Individualität in der Predigt betont auch Harms, Pastoraltheologie (2. Aufl.), Bd. II, S. 153f. Er stellt in Abrede, daß die Predigt eine emanatio scripturarum sein müsse (Bd I, S. 71). Er läßt sogar zu, daß die Predigt keinen biblischen Text zugrunde lege (S. 82), jedoch nur ausnahmsweise. Daß die Predigt den Gemeindeglauben zur Darstellung bringen soll, als selbst erlebten, betont mit Schleiermacher auch Bassermann a. a. O., S. 33f. Palmer, Ev. Homiletik, S. 606f. erkennt ebenfalls das individuelle Moment der Predigt voll an, und hebt die Bedeutung der Persönlichkeit für dieselbe in beachtenswerter Weise hervor (S. 614), warnt aber zugleich davor, „daß der Zuhörer über die Person die Sache vergesse, den Prediger zu seinem Liebling mache", daß der Prediger Mode werde (S. 618f.).

2) Das führt durchaus noch nicht zu Unwahrheiten, wenn auch der

einem Worte nicht die Seite der Individualität kann hier zur Geltung kommen, welche von der Gemeinschaft abgewendet ist, sondern diejenige, welche positiv für die übrigen ergänzend wirken kann.

Was nun aber den Inhalt der Predigt in concreto angeht, so könnte man dogmatisch belehrende, ethische, im engeren Sinne erbauende [1]) Predigten unterscheiden. Freilich der letzte Zweck aller Predigt ist, zu erbauen, d. h. die Größe des Christentums, die Tiefen des Glaubensinhaltes zu vergegenwärtigen, und so auf das Glaubensleben anregend und belebend zu wirken. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß dieser Zweck auf verschiedenem Wege erreicht wird. Nach dem, was wir über den Unterschied von Wort und Symbol bemerkt haben, wird es selbstverständlich sein, daß die Predigt auch dogmatisch belehrend ist; aber die Kirche ist keine Schule, und so wird immer der belehrende Charakter so beschaffen sein müssen, daß sich derselbe dem erbauenden unterordnet. Nicht darauf kommt es an, daß der Glaubensinhalt in möglichst objektiver und präciser, in dogmatisch fein ausgebildeter Form zur Darstellung komme, sondern darauf, daß zugleich derselbe nicht bloß als objektive Wahrheit, sondern als religiöse Lebenserfahrung zur Geltung gebracht werde, welche in allen das christliche Leben anzuregen vermag. Eben daher sind apologetische und polemische Predigten nur in Ausnahmsfällen zuzulassen, wenn in der Gemeinde ein wirkliches Bedürfnis für die Abwehr eines Irrtums in concreto vorhanden ist. Und selbst da wird es immer nötig sein, daß das Positive nicht bloß in begrifflicher, sondern auch in erbaulicher Weise dargestellt werde, damit die Bedeutung der Sache für das religiöse Leben und nicht bloß für das Denken erhelle. Hingegen ist die Methode, auf der Kanzel angegriffene Wahrheiten des Christentums im allgemeinen mit theoretischen

---

Geistliche abweichende Ansichten haben sollte, so lange er nicht etwas Positives sagt, was er nicht glaubt; es gilt hier das Wort von Vinet als Regel: „Eine Predigt muß eine That sein, ein wirkliches Wort, nicht eines Wortes Nachahmung!“ Vgl. Kleinert a. a. O., S. 25.

1) Vgl. Steinmeyer, Topik, der S. 64f. belehrende, protreptische, mystische (vgl. S. 171) Predigten unterscheidet.

Gründen zu verteidigen immer bedenklich, da sie ebenso gut die Zweifel aufregen als beseitigen kann, besonders dann, wenn in den konkreten Gemeindeverhältnissen gar kein Grund vorliegt, auf die Apologie einzugehen. Allgemeine Klagen vollends über den Unglauben oder gar über Nichtachtung des geistlichen Amtes aus Unglauben sollten füglich endlich von den Kanzeln verschwinden, da sie niemanden zu erbauen vermögen, höchstens bei unreifen Christen geeignet sind, geistlichen Hochmut und Fanatismus zu erzeugen. Die feiernde Gemeinde hat nicht die Aufgabe, sich durch ihren Redner in ihrer Vortrefflichkeit gegenüber der Welt zu bespiegeln, sondern sich den großen Inhalt ihres Glaubens in Demut zu vergegenwärtigen. Belehrung also als Selbstzweck, darum auch Apologetik oder Polemik als Selbstzweck, darf nie auf einer Kanzel sich geltend machen, sondern wie die Belehrung nur der Erbauung dienen soll, so muß auch die Apologetik, wo sie durch konkrete Verhältnisse geboten ist, weit mehr den Wert einer Wahrheit für das religiöse Leben aufzeigen, als die objektive Wahrheit der angegriffenen Lehre beweisen [1]). Denn darauf kommt es für die feiernde Gemeinde nicht in letzter Beziehung an, daß die betreffende Wahrheit z. B. etwa als historisch richtig erwiesen werde, sondern darauf, daß der Wert dieser Wahrheit für das lebendige pulsierende religiöse Leben zum Bewußtsein komme.

Dasselbe aber ergiebt sich für die ermahnenden oder ethischen Predigten. Auch das ethische Moment muß hier untergeordnet werden der Erbauung [2]). Hier lassen sich auch wieder zwei Arten

---

1) Das letztere ist Sache der Wissenschaft, die allein dieses Geschäft gründlich betreiben kann, oder einer besonderen populär gerichteten Thätigkeit in Vorträgen u. s. w., welche die Resultate der wissenschaftlichen Forschung im apologetischen Interesse für weitere Kreise verwertet.

2) Man könnte meinen, ermahnende Predigten oder vollends Bußpredigten tragen nicht den Charakter des Bekennens der erfahrenen christlichen Wahrheit. Allein zur vollen Darstellung der christlichen Wahrheit gehört auch die Darstellung ihrer ethisch belebenden Kraft, welche sich dem Bösen gegenüber als kritische erweist. Auch hierin ist ein Bekennen enthalten; das zeigt sich insbesondere daran, daß keine Bußpredigt ohne den Trost des Evangeliums sein darf und keine ermahnende Predigt anders verfahren kann, als die ethischen Ermahnungen auf den Heilsstand des Christen gründen,

unterscheiden, die eine mehr gerichtet auf das, was wir verfehlt haben, Bußpredigten, die andere mehr auf das, was wir thun sollen, ethisch belehrende und ermahnende Predigten. Es ist zwar wahr, daß die gegenwärtige Generation zum Christentume am leichtesten zu führen ist auf ethischem Wege und dasselbe am lebhaftesten erfaßt nach der ethischen Seite. Ferner ist auch nicht zu leugnen, daß Gott selbst in dem Christentume als ethischer Gott als der Hort des sittlichen Lebens erfahren wird; denn seine Heiligkeit wie seine Liebe sind ethische Eigenschaften und sind diejenigen, welche im christlichen Gottesbewußtsein in den Mittelpunkt treten. Allein trotz alledem wird es doch nur in der Predigt darauf ankommen können, das sittliche Leben in dem religiösen zu fundamentieren. Die Predigt hat die Aufgabe, darüber Aufschluß zu geben, was durch die christliche Erfahrung für das sittliche Leben gewonnen sei, hat also alles Sittliche im Zusammenhang mit dem religiösen Fundament zu betrachten. Eben daher aber kann sie sich nicht über das sittliche Leben in allen seinen Erscheinungen im einzelnen verbreiten; sie hat im wesentlichen dabei stehen zu bleiben, wie durch das Christentum die christlich-sittliche Gesinnung und die Kraft der Bethätigung dieser Gesinnung gefördert werde. Abgesehen von den allgemeinen ethischen Grundsätzen, welche unmittelbar zugleich in dem christlichen Bewußtsein, sofern es dem Willen einen neuen Impuls verleiht, enthalten sind, hat die Predigt es daher im einzelnen weit eher mit der Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit zu thun, da diese mit der persönlichen Heilserfahrung im engeren Zusammenhang steht, als daß sie in die anderen sittlichen Sphären sich in concreto einmischen könnte, da sie nur dasjenige in ihren Kreis aufnehmen kann, was eine direkte und unmittelbare Beziehung zu dem religiösen Leben hat. Sie kann z. B. die Pflicht des Vergebens im Anschluß an die Er=

---

auf die Erfahrung der göttlichen Liebe in Christo, in welcher eben die ethische Triebkraft liegt. So haben diese Predigten nur christlichen Charakter, sofern sie eben den Inhalt der christlichen Erfahrung als ihr Fundament zur Darstellung bringen, zumal Bekennen hier um so mehr stattfindet als der Prediger nicht bloß andere ermahnt und straft, sondern immer zugleich sich selbst predigen muß.

fahrung des göttlichen Vergebens einschärfen, indem sie zugleich auf die Kraft hinweist, welche von der Erfahrung des göttlichen Vergebens für diese Tugend ausgeht. Sie kann daran erinnern, daß der Staat die göttliche Gerechtigkeit abbildlich auf Erden handhabe, daß für das christliche Bewußtsein der Staat gottgewollt sei. Aber die Predigt kann sich nicht in concreto in das Staatsleben einlassen. Denn das hat mit dem religiösen Fundament nicht mehr unmittelbar zu thun [2]). Mit einem Worte, das Sittliche muß von der Predigt in dem Religiösen fundamentiert, und so die Größe der christlichen Erfahrung als Grundlage des Sittlichen dargestellt werden.

Im übrigen werden wir unter den angegebenen Restriktionen der Individualität des Predigers vollen Spielraum gönnen müssen, insonderheit auch darin, ob er in einer einzelnen Predigt mehr das unmittelbar Religiöse (im guten Sinne Mystische) oder das dogmatisch belehrende oder ethische Moment, beide in der bezeichneten Unterordnung unter das religiöse zur Darstellung bringt. Am besten ist es, wenn er in seiner gesamten Predigerthätigkeit keines von allen vernachlässigt, alles aber dem Zweck der Erbauung [1]) dienstbar macht, nur so, daß die eigentümlichen Bedürfnisse der Zeit und der Gemeinde, mit denen der Prediger bekannt sein muß, ihre Berücksichtigung finden müssen.

§ 14.

Die Ästhetik im Kultus.

Es ist die Bedeutung des ästhetischen Momentes für den Kultus noch mit einigen Worten zu berücksichtigen, da sich hier

---

1) Mit Recht fordert Vinet von der Predigt, daß sie als Inhalt stets auf irgendwelche Weise das ganze Christentum haben müsse; denn es ist eben das Christentum ein im Menschen wirksames Prinzip, die Erfahrung der Versöhnung mit Gott in Christus. „Tout le christianisme doit se trouver dans chaque sermon“ (p. 245). Vgl. „Halte was du hast“, Jahrg. 1; Weiß, Das Wesen der Predigt, S. 534 f.

2) Vgl. unten § 21.

überaus schwierige Fragen erheben. Denn wie schon bemerkt, wird sich die ästhetische Funktion besonders im Kultus geltend machen. Es können sowohl die bildenden als die redenden Künste im Interesse des Kultus zur Geltung kommen. Was die ersteren angeht, so können sie von dem Bau des Gotteshauses und seinem Schmuck in Plastik und Malerei bis zu den schönen Formen der kirchlichen Gerätschaften verwendet werden. Ein doppelter Abweg ist hier zunächst möglich, einmal daß diese Formen in bloß sinnliche Pracht ausarten, welche die Massen blenden, was nicht einmal ästhetisch befriedigen kann, und sodann als Reaktion dagegen eine Abneigung gegen allen Schmuck durch die bildenden Künste, während doch auch die Phantasie befriedigt werden muß, wenn die Religion den ganzen Menschen erfassen soll. Freilich läßt sich insbesondere gegen die Verwendung der bildenden Künste ein Bedenken erheben, das schon in dem alten Bilderstreit zutage tritt. Was sind die bildlichen Darstellungen anders als irgendwelcher symbolischer Ausdruck für religiösen Inhalt? Wenn nicht ein religiöser Inhalt in dem ästhetischen Schmuck symbolisiert wird, so ist es nicht berechtigt, denselben in der Kirche für den Kultus zu verwenden. Die bildlichen Darstellungen nun bergen die Gefahr in sich, auch wenn an sich in ihnen die ästhetische Form nicht in falscher Weise über den religiösen Inhalt überwiegt, daß sie selbst mit dem Inhalt, den sie darstellen, identifiziert, selbst für heilig und verehrungswürdig gehalten werden, daß mit einem Wort der Kultus durch Kreaturvergötterung verdorben wird. Daß, wenn die Symbolik unklar und undurchsichtig wird, der Masse es besonders nahe liegt, die Symbole mechanisch zu verehren, oder geheimnisvolle Kräfte ihnen zuzuschreiben, ist nur zu wahr (z. B. Amulette u. dgl.) [1]. Aber auch wenn das Symbol deutlich ist, wie z. B. die Statue eines Heiligen, ist doch die Gefahr der Bilderverehrung keineswegs ausgeschlossen. Es kommt zunächst darauf an, daß zwischen dem Gegenstand der Darstellung und der sinnlich-ästhetischen Darstel-

1) Hier ist die Gefahr des Fetischismus naheliegend. Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie, S. 319. 742. Fetischismus ist keine besondere Form der Religion, sondern Fetische sind „sakramentale Kultusobjekte". Vgl. auch Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung der Religion, S. 117f.

lungsform unterschieden werde, was eben bei der Bilderverehrung nicht geschieht. Das aber ist nur möglich, wenn die Klarheit des religiösen Bewußtseins überhaupt so gepflegt wird durch die bekennende Seite des Kultus und durch die richtige erziehende Thätigkeit der Kirche, daß ein Rückfall zu so groben Verwechselungen von Bild und dem Gegenstand des Bildes nicht vorkommt. Nur dann also kann die Kirche sich mit gutem Gewissen des ästhetischen Schmuckes bildlicher Darstellungen bedienen, wenn sie sicher sein darf, daß dadurch das religiöse Bewußtsein nicht irre geführt wird. Wenn aber diese Bedingung erfüllt ist, so hat allerdings die bildliche Ausschmückung der Kirchen in Plastik und Malerei u. s. w. nicht nur keine Bedenken, sondern wenn die bildlichen Darstellungen selbst religiösen Geist atmen, dienen sie, wie auch der würdige kirchliche Baustil, zur Erhöhung der andachtvollen Stimmung, da die Phantasie hierdurch zugleich religiös belebt wird. Freilich ist über das Maß, in welchem diese bildliche Darstellung zur Geltung kommen darf, von je her Meinungsverschiedenheit gewesen. Der Bilderstreit endete damit, daß die Plastik in der griechischen Kirche verworfen wurde, während die römische Kirche dieselbe beibehielt. Man wird in dieser Hinsicht schwer einen allgemeingültigen Kanon aufstellen können, da das Maß der Anwendung ästhetischen Schmuckes, wie ihn die bildenden Künste geben können, von dem jeweiligen Stand dieser Künste, besonders in ihrem Verhältnis zur Religion, von der Individualität der Nationen, welche in verschiedenem Maße ein Interesse an der ästhetischen Ausschmückung haben, selbst von dem Vermögen, das den Kirchen zugebote steht, abhängt. Wir können daher nur zusammenfassend sagen: wenn die Kirche dafür sorgt, daß alle diese Darstellungen den ästhetischen Geschmack befriedigen, dem religiösen Zwecke untergeordnet bleiben, wenn die Verwendung der Kunst dem angemessen beschränkt ist und gegen Ausartung des Kultus in Bilderdienst oder gar Fetischismus die genügende Garantie gegeben ist, ist das Erforderliche geschehen.

Auch das ist zum Teil von der Individualität der Nationen und der Partialkirchen abhängig, ob die bildenden oder die redenden Künste mit der Musik in den Vordergrund treten. Man hat darauf hingewiesen, daß der Katholicismus mehr den bildenden

Künsten Raum verstatte, während der Protestantismus die redenden Künste und die Musik bevorzuge, was vielleicht auch mit dem Charakter der Völker zusammenhängt, in welchen der Katholicis- und der Protestantismus seine eigentliche Heimat hat, der Romanen und Germanen. Wie dem aber auch sei, nicht nur bei Anwendung der bildenden Künste, sondern auch der Musik und der redenden Künste ergeben sich eigentümliche Gefahren, welche zu vermeiden sind. Die Musik hat die Eigentümlichkeit, dem individuellen Empfinden vollen Spielraum zu lassen; sie weist den Geist nicht mit derselben Notwendigkeit auf den religiösen Inhalt, auch wenn sie religiöse Musik ist, wie das z. B. bei der Malerei der Fall sein kann; so ist es denn hier besonders leicht möglich, daß die religiöse Erbauung durch den ästhetischen Genuß in den Hintergrund gedrängt wird [1]). Daher muß hier für kultische Zwecke das Wort erklärend hinzukommen und dem Hörer die Anleitung geben, in einer bestimmten Richtung sich anregen zu lassen. Am meisten ist der bezeichneten Gefahr vorgebeugt durch den Gemeindegesang, wo die Verbindung von Poesie und Musik dazu dient, jeden, der sich beteiligt, zu Gott zu erheben. Es ist aber deshalb auch von der größesten Wichtigkeit, einmal, daß dieser Gesang von Jugend auf geübt werde, dann aber auch, daß der Inhalt der Lieder wirklich erbaulicher Art sei, daß statt trockener dogmatisierender oder moralisierender Verse wirklich inhaltlich auch religiös befriedigende, dem Bedürfnis der Zeit entsprechende und dem ästhetischen Geschmack nach Seiten der Form genügende Gesänge im Kultus verwertet werden. Gerade für den Protestantismus ist dieses Gebiet um so wichtiger, weil hier eine allgemeine aktive Beteiligung aller Gemeindeglieder am Kultus möglich ist [2]).

Je mehr im Protestantismus ferner das Wort zur kultischen Bedeutung kommt, um so gewichtiger ist hier die Frage, in welcher Weise im Gebet und in dem religiösen Bekennen, besonders

---

1) Vinet sagt in dieser Beziehung von der Liturgie überhaupt: „Theologie pastorale", p. 220: „La liturgie doit avoir le charactère le plus propre à avertir l'âme et à l'élever non à la distraire et à l'amuser."

2) Vgl. Schöberlein, Die Musik im Kultus der evangelischen Kirche.

in der Predigt das ästhetische Moment anzuwenden, überhaupt auf die Befriedigung der Phantasie Rücksicht zu nehmen sei, und gerade hier erheben sich große Schwierigkeiten. Das Gebet wie die Predigt soll Schwung haben, der fromme Inhalt soll zugleich durch die gestaltende Kraft der Phantasie eine würdige Form gewinnen. Wenn nicht die Phantasie hier mitwirken kann, so verliert der Kultus, besonders je mehr er das bloße Wort in den Vordergrund treten läßt, an Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Frische, büßt dadurch bedeutend an Kraft der Erhebung, also auch an Anziehungskraft ein, besonders auch an Anschaulichkeit und Popularität. Es gilt aber keineswegs bloß für die Masse, sondern für alle, daß die Anschaulichkeit der Darstellung, die konkrete Gestaltung allgemeiner religiöser Wahrheiten erst den Eindruck von der Macht der religiösen Wahrheit über die konkrete Wirklichkeit wachruft und dadurch einen wesentlichen Mangel der bloß objektiven erkenntnismäßigen Darstellung ergänzt, da die Religion nicht bloß Begriffssache ist, sondern konkrete Realität in den Einzelnen sein soll. Allein mit diesen Vorzügen der Einmischung der Phantasie in die religiöse Darstellung durch das Wort sind auch leicht Schattenseiten verknüpft. Das ist zunächst selbstverständlich, daß das ästhetische Moment in der Anwendung des Wortes nicht dermaßen überwiegen darf, daß man mehr ästhetischen Genuß als religiöse Erbauung findet. Das würde dem Kultus seinen feierlichen Ernst rauben, wenn der religiöse Gehalt gegen die ästhetische Form der Darstellung zurücktreten würde, wie vollends eine Überladung mit ästhetischem Redeschmuck schon vom ästhetischen Standpunkt aus verwerflich sein würde, der Einfachheit fordert [1]).

Noch eine andere Gefahr ist mit der Anwendung der Phantasie in der kultischen Darstellung im Wort verbunden. Denn während mit ihrer Hilfe die religiöse Begeisterung in Fluß kommt,

---

1) Vgl. Palmer, Evangelische Homiletik, S. 427 f., der zwar fordert, daß die Predigt dem feiernden Charakter des Gottesdienstes entsprechend schöne Form haben solle, aber vor der Rhetorik warnt, von der Kant mit Recht sage, sie wolle bereden statt zu überzeugen. „Gerade dies Berechnen der Wirkung, diese Meinung, die Herzen seien abhängig von deinen rhetorischen Wendungen, stößt mich ab.“ Er macht mit Recht auf die Gefahr aufmerksam, unwahr zu werden (S. 429. 431).

beachtet man weniger, daß die oft überschwengliche Sprache der religiösen Rede es mit den Ausdrücken und Darstellungsmitteln nicht genau nimmt. Es kann leicht geschehen, daß in einer Religion, welche auf das Historische ein besonderes Gewicht legt, gerade durch die religiöse Phantasie der historische Sachbestand getrübt wird. Es ist weniger um die Genauigkeit in historischer Beziehung in der kultischen Darstellung zu thun als darum, sich den Wert der heiligen Geschichte voll zu vergegenwärtigen, und es ist so die Entstehung frommer Sagen durchaus natürlich; eine Fülle von Legenden bildet sich auf diesem Wege, eine kirchliche Mythologie, die Rothe [1]) geradezu fordert. Aber das ist nicht das einzige. Das Bedürfnis, das Übersinnliche sich sinnlich zu vergegenwärtigen, führt dazu, die Erinnerung an besonders fromme Persönlichkeiten, vollends wenn sie für die geschichtliche Entwickelung der Religion von Bedeutung sind, im Kultus so zu pflegen, daß ihr Wert nach und nach immer mehr gesteigert wird, bis sie als eine Art Mittler zwischen Gott und den Menschen erscheinen; es bildet sich eine Heiligenverehrung, an die sich Reliquienkultus und anderes anschließt; das Bedürfnis, sich besonders dem göttlichen Schutze empfohlen zu wissen, versinnlicht sich in der Verehrung besonderer Heiliger als Schutzpatrone; ja es können geradezu aus solcher kultischen Verehrung Dogmen entstehen, wie z. B. das Mariendogma, und nicht selten geschieht es, daß solches, was ursprünglich lediglich der begeisterten Rede entsprang, namentlich je mehr sich eine Manier der Rede, ein bestimmter Stil ausprägt, nach und nach zum Gegenstand des Glaubens und der Lehre wird. So werden hier häufig die Vorteile, welche die Anwendung der Phantasie in der Rede bringt, durch bedeutende Nachteile erkauft, indem die Form der Darstellung den objektiven religiösen Kern verdunkelt und so der mannigfachste Irrtum Platz greift. Und damit ist doch auch wieder der Kultus selbst geschädigt. Denn der Fromme hat doch zugleich das Bedürfnis nach Wahrheit. Gerade die Herrlichkeit des religiösen Wahrheitsgehaltes ist es, welche auf würdige Weise zur Darstellung gebracht werden soll. Mit einem Worte: wenn wir oben bemerkten, daß um der Klar=

1) Vgl. „Ethik“ (2. Aufl.), Bd. II, S. 399: „Eine Mythologie gehört wesentlich zum Inventarium der Kirche.“

heit des religiösen Bewußtseins willen im kultischen Handeln das Wort die erste Stelle einnehmen müsse, so ergiebt sich hier, daß auch in der (allerdings durch die Phantasie mitbestimmten) kultischen Darstellung im Wort nur auf andere Weise wieder der Klarheit des religiösen Inhaltes und der Wahrheit der religiösen Erfahrung Abbruch geschieht.

Diese Disharmonie zwischen dem Interesse der religiösen Phantasie und dem ebenfalls von der Religion angeregten Wahrheitssinn zu heben, ist eine sittliche Aufgabe. Es muß möglich sein, ohne Verfälschung den Wahrheitsgehalt der Religion in einer auch dem ästhetischen Sinn und dem Bedürfnis der Phantasie genügenden Form im Worte darzustellen. Es ist eine sittliche Aufgabe, beide Vermögen der Seele ohne Disharmonie zu befriedigen. Auch hier wird es darauf ankommen, daß das ästhetische Bedürfnis dem religiösen untergeordnet werde. Das muß sich zuerst darin zeigen, daß nicht die Phantasie ihre Darstellung auf Kosten der religiösen Wahrheit vollziehe. Es ist zu diesem Zweck schon in der Erziehung darauf zu achten, daß die Phantasie nie dem Wahrheitssinn zuwider sich ergehen darf. Sodann aber zeigt sich hier die Bedeutung der von der Phantasie sich emanzipierenden, den Wahrheitsgehalt der Religion in objektiver, möglichst präciser Form darstellenden Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, den Einfluß der Phantasie auf die kultische Darstellung zu regulieren. Freilich ist das nicht so leicht, wie es auf den ersten Blick aussieht. Denn es kann sein, daß unter dem Einfluß der Phantasie ein Glaubensartikel entstanden ist, welchen sich die kirchliche Dogmatik früherer Zeiten unbefangen angeeignet und in eine anscheinend objektive begriffliche Form gebracht hat, so daß auch solches, was ursprünglich dem Gebiet der Phantasie entstammt, zur Glaubenspflicht erhoben ward. Es wird deshalb notwendig sein, daß im Interesse der Wahrheit mit wissenschaftlichen Mitteln teils historischer, teils rationaler Forschung das, was als religiöse Wahrheit anzusehen ist, von der Einkleidung der Phantasiesprache losgelöst werde, d. h. es bedarf der wissenschaftlichen Kritik [1]), welche freilich ihrerseits

1) Es ist ein Zeichen für die Erhabenheit des Christentums über alle anderen Religionen, daß es diese Kritik nicht ausschließt, sondern durch den

in der Irre geht, wenn sie, statt dienendes Mittel zu sein, sich als Selbstzweck gebärdet, was um so thörichter wäre, als bekanntlich alle Kritik nur so lange arbeiten kann, als sie einen zu kritisierenden Stoff hat, sich also eben hierdurch als unselbständige, dienende Größe dokumentiert. Je klarer nun die Erkenntnis ist, um so freier kann sich auch die Phantasie ergehen, weil um so weniger eine Verdunkelung der Wahrheit durch ihre Darstellung zu befürchten ist. Es ist also keineswegs die Phantasie in der kultischen Rede zu beseitigen. Es darf im Kultus nicht der Glaubensinhalt in der wissenschaftlich präcisen Form der Lehre vorgetragen werden. Diese kalte verstandesmäßige Form genügt für den Kultus nicht, in welchem die abstrakt begriffliche Wahrheit mit Fleisch und Blut bekleidet, in konkreten Bildern zur Anschauung gebracht werden muß. Nur im Hintergrunde muß das wissenschaftliche Bewußtsein wirken, indem es verhütet, daß die durch die Phantasie beeinflußte Darstellung an der Wahrheit Schiffbruch leidet. Es ist z. B. nicht einzusehen, warum nicht historisch nicht sicher zu ermittelnde Thatsachen in der kultischen Darstellung ihren Wert behalten sollen, wenn dieselben nur so verwertet werden können, daß durch sie der Kern einer religiösen Wahrheit zur deutlichen Anschauung kommt. Es kann nicht Aufgabe der kultischen Darstellung sein, historische Kritik zu üben; sie verfährt daher nicht unwahr, wenn sie das historisch nicht sicher zu Ermittelnde nicht leugnet, sondern zum Zwecke der Illustration einer religiösen Wahrheit, die noch heute erfahren werden kann und erfahren wird, verwendet. Unwahrheit würde sich erst dann einschleichen, wenn das historisch nicht sicher zu Ermittelnde als Historisches Heilswert beanspruchen wollte. Wir dürfen freilich nicht verschweigen, daß eine volle Harmonie zwischen jener kritischen Thätigkeit und der Phantasieaktion in der Gegenwart noch nicht erreicht ist. Wenn daher auch im allgemeinen anerkannt werden muß, daß die wissenschaftliche kritische Funktion als der Regulator der Phantasiethätigkeit anzusehen ist, daß also in jedem, der in dem Kultus überwiegend thätig ist, beides, Wahrheitssinn

---

Wahrheitssinn, den es fordert, eher fördert. „Prüfet alles und das Gute behaltet“, 1 Thess. 5, 21.

und Phantasie, beisammen sein soll, so wird es doch mehr kritisch und mehr gemüts- und phantasiemäßig angelegte Geister geben, und es kann nicht ausbleiben, daß die ersteren den letzteren öfter als ungläubig, umgekehrt die letzteren den ersteren als abergläubisch und phantastisch erscheinen. Allein im Kultus selbst muß dieser Gegensatz schweigen, da der Kultus ja nur aus dem Gemeinschaftstriebe, aus der christlichen Liebe hervorgeht. Hier muß jeder den Willen haben, den anderen als Glied der Kultusgemeinschaft anzuerkennen, und beide müssen bereit sein, sich des wesentlichen gemeinsamen Inhalts bewußt zu werden, indem der Kritiker sein kritisches Bewußtsein der Absicht sich zu erbauen unterordnet, der Gemüts- und Phantasiemensch aber sich so weit beherrscht, daß er den Kritiker, dessen Geschäft auch zum Wohl der Kirche nötig ist, nicht mißtrauisch beargwöhnt.

Wir haben früher [1]) darauf hingewiesen, daß die erkennende Funktion in der Irre gehe, wenn sie die Beziehung auf den Kultus aus den Augen lasse. Das Ausgeführte scheint dem zu widersprechen. Denn hier scheint es, daß die Wahrheit des religiösen Erkennens gerade durch Beziehung auf die durch die Phantasie mitbedingte Kultusdarstellung not leide, und daß gerade die wissenschaftliche Thätigkeit dazu dient, die Auswüchse kultischer Darstellung zu rektifizieren. Allein wir haben oben ebenfalls darauf hingewiesen, daß die wissenschaftliche Arbeit dazu notwendig sei, das religiöse Bewußtsein über seinen Inhalt völlig aufzuklären. Ebenso aber halten wir den Satz aufrecht, daß, wenn die wissenschaftliche Thätigkeit sich nicht darauf richtet, den Inhalt der religiösen Erfahrung zum Bewußtsein zu bringen, sie nicht mehr als kirchliche Wissenschaft kann angesehen werden. Ihre Aufgabe ist es eben, der kultischen Darstellung zu dienen, so weit sie kirchliche Wissenschaft ist, dafür zu sorgen, daß der religiöse Gehalt in der kultischen Darstellung einen möglichst wahren (wenn auch mit durch die darstellende Phantasie beeinflußten) Ausdruck finde. Alle Präcisierung des religiösen Erfahrungsinhaltes, alle Kritik soll, so weit die Theologie kirchliche Wissenschaft ist, zugleich Mittel sein für eine vollkommenere kultische Darstellung. Sobald die

1) S. o. S. 35. 57.

kirchliche Wissenschaft die Beziehung auf die religiöse Erfahrung und die Darstellung derselben im Kultus außeracht läßt, so gerät sie auf Irrwege, wie oben gezeigt ist [1]). Kurz, ihre Aufgabe ist es, wenn auch nicht ihre einzige, die Kultusdarstellung mittelbar zu regulieren, indem sie den Glaubensinhalt zum klaren Bewußtsein bringt, aber nicht für die Kultusdarstellung bestimmte Formeln vorzuschreiben, da hier vielmehr die Phantasie um so freier walten kann, je klarer der Glaubensinhalt vor der Seele steht. Doch hiermit sind wir schon zu der intellektuellen Funktion übergeführt.

2. Die intellektuelle Funktion.

§ 15.

Die kirchliche Wissenschaft.

Es ist schon oben gezeigt, wie die Kirche einer kirchlichen Wissenschaft bedarf, wie sie ein Bekenntnis im engeren Sinne bilden wird, und auch die Heranbildung der Jugend, wie die Katechese Erwachsener, die für das Christentum sollen gewonnen werden, ist zum großen Teil intellektueller Art.

Die kirchliche Wissenschaft hat ihren letzten Zweck, wie bemerkt, in der Förderung der Kirche als Kultusgemeinschaft. Allein neben der kirchlichen Theologie kann es eine Form der Theologie geben, welche eine relativ selbständige Stellung gegenüber der Kirche als Wissenschaft vom Christentum einzunehmen vermag. Betrachten wir beide Formen der Theologie zunächst für sich und dann in ihrem Verhältnis zu einander!

Die kirchliche Theologie muß von dem Begriff der Kirche aus das kirchliche Handeln allseitig beschreiben. Sie muß also den Begriff der Kirche feststellen und muß von diesem Begriff aus die verschiedenen Funktionen der Kirche für sich und in ihrem Verhältnis zu einander zur Darstellung zu bringen. Das letztere ist die Aufgabe der praktischen Theologie. Die Feststellung des Begriffs der Kirche ist aber nur möglich durch die Erkenntnis ihres Zweckes und des

1) Vgl. o. S. 31. 35. 57.

Inhalts ihres Gemeinschaftslebens. Beides ist unmittelbar verbunden. Der Inhalt des kirchlichen Gemeinschaftslebens ist die gegenwärtige Gotteserfahrung der Gemeinde, welche zugleich Liebesgesinnung entzündet; ihr Zweck ist, dieselbe zu klarem Bewußtsein und zu gemeinsamer Darstellung zu bringen. Die Theologie hat hiernach die Aufgabe, den Glaubensinhalt der gegenwärtigen Kirche klar darzustellen. Die Glaubenslehre ist also ein Teil der kirchlichen Wissenschaft. Insofern die Gottesoffenbarung zugleich ethischer Art ist und sofern der ethische Faktor bei der Entstehung der Kirche ebenfalls beteiligt ist, ist mit der Glaubenslehre die kirchliche Sittenlehre zu verbinden, um von derselben aus mit der Glaubenslehre zusammen die Grundlage für den gegenwärtigen Kirchenbegriff zu gewinnen. Da die Kirche dogmatisch-ethischer Art ist, so wird Glaubens- und Sittenlehre als kirchliche in der Aufgabe gipfeln, den Begriff der Kirche klar zu stellen und so die Basis für die praktische Theologie zu bilden, welche das kirchliche Handeln beschreibt.

Da nun aber die Kirche in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit, mit ihrem gegenwärtigen Glauben und ihrer gegenwärtigen Ethik, mit ihrem gegenwärtigen kirchlichen Handeln das Resultat einer langen historischen Entwickelung ist, so wird die historische Untersuchung dieser Gegenstände einen weiteren Teil der Theologie bilden müssen, weil nur im historischen Zusammenhange die gegenwärtige kirchliche Lehrbildung und Praxis begreiflich wird. Diese historische Untersuchung, welche sich nach dem früher Bemerkten in die Untersuchung über die Zeit der Stiftung der Kirche und ihre spätere Entwickelung einteilen wird, steht natürlich ebenfalls im Dienste der praktischen Theologie, teils indirekt, indem sie dazu mitwirkt, von der historischen Seite der dogmatisch-ethischen Begriffsbestimmung der Kirche zuhilfe zu kommen, teils direkt, indem die Kenntnis des kirchlichen Lebens der Vergangenheit unmittelbar auch der richtigen kirchlichen Lebensführung der Gegenwart dienen muß.

Hiermit hätten wir als Gegenstände der kirchlichen Wissenschaft die praktische Theologie, der die systematische Theologie, welche den gegenwärtigen Glauben und die gegenwärtigen ethischen Grundlagen der Kirche beschreibt, und die historische Theologie dienen.

Allein das genügt noch keineswegs. Schon das Verhältnis der rein empirisch gefaßten systematischen Theologie zu der historischen läßt große Schwierigkeiten übrig. Denn wenn uns die historische Theologie zeigt, welche Entwickelung die Kirche in ihrer Lehre, ihrer Sitte, in der Handhabung ihrer Funktionen, in dem Begriff von sich selbst durchgemacht habe, so läßt sich daraus vielleicht schließlich der gegenwärtige Stand der Glaubens- und Sittenlehre, sowie des Kirchenbegriffs verstehen; aber es wird zugleich die Frage unwillkürlich rege, ob denn die heutige Gestaltung in all diesen Beziehungen die letzte sein werde, ob nicht auch die gegenwärtige Kirchenlehre und der gegenwärtige Kirchenbegriff in mannigfacher Hinsicht unvollkommen sei. Unter einem anderen Gesichtspunkt haben wir über diesen selben Gegenstand schon gesprochen. Wir haben damals erkannt, daß die Kirche in keinem Moment ihres empirischen Daseins in Lehre und Leben für vollkommen könne gehalten werden [1]). Ist aber das der Fall, so kann sich die systematische Theologie insbesondere mit der Beschreibung der gegenwärtigen Gegebenheit nicht begnügen. Man wird vielmehr einen Maßstab auch für die Beurteilung der gegenwärtigen Gestalt der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre haben müssen.

Hier wird man zunächst in der Urkirche diesen Maßstab finden wollen, also in der Urkunde über die Urkirche, in der Schrift. Es würde dann ein Teil der historischen Theologie zum Maßstab für die systematische Theologie gemacht werden. Da schon über das Verhältnis der späteren kirchlichen Entwickelung zur Urkirche die Rede gewesen ist [2]), können wir uns in dieser Beziehung kurz fassen. Es wurde festgestellt, daß es auch ein Ideal der Entwickelung für die Kirche gebe. Darin aber liegt, daß die Urkirche nicht in jeder Beziehung für die spätere Entwickelung normativ sein kann. Schon hierdurch würde die normative Autorität der Schrift dahin begrenzt werden müssen, daß nicht die gesamte Lehre durch die Schriftlehre unmittelbare Bestätigung finden kann, sondern daß die systematische Theologie mit ihren gegenwärtigen Lehrbestimmungen der biblischen Lehre nur nicht widersprechen oder

1) S. o. S. 70 f.

2) Vgl. o. S. 65 f. 82 f.

im besten Falle als ihre Konsequenz dargestellt werden müßte. Allein selbst diese Anwendung der Schrift für die spätere Lehre ist nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn daß nur eine der späteren bestimmteren Lehrbildungen als die Konsequenz der gemeinsamen Anschauung des Neuen Testamentes sich aufzeigen ließe, ist um so mehr zweifelhaft, als im Neuen Testament selbst schon eine Reihe individueller Auffassungen dieses Gemeinsamen sich zeigen, von denen man schwerlich erweisen kann, daß sie nur als mehr oder weniger konsequente Auffassungen des christlichen Prinzips sich ansehen lassen. Wenn es gerade die Arbeit der weiteren kirchlichen Wissenschaft ist, die nicht in näherer Vermittelung stehenden Begriffe in die im Neuen Testament noch zum Teile vermißte Vermittelung zu setzen, so ist es sehr fraglich, ob nur eine Art diese Vermittelung in den einzelnen Lehrpunkten herzustellen der Konsequenz der neutestamentlichen Anschauung entspricht.

Dazu kommt, daß die späteren dogmatischen Begriffsbildungen auch daraufhin zu beurteilen sind, ob sie den von der Wissenschaft an sie gestellten Anforderungen genügen, was durch den Rückgang auf die weniger ausgeführten früheren Begriffsbestimmungen vollends nicht festzustellen ist. Denn die Bibel ist nicht bloß ein Lehrbuch; in ihr tritt das Christentum als eine lebendige, den ganzen Menschen durchdringende Kraft auf, eben darum überall in konkreter, unmittelbarer Gestalt. Diese belebende Kraft der Bibel muß notwendig ihre Anwendbarkeit als Maßstab für die Beurteilung begrifflich präcis ausgebildeter Lehre beschränken [1]). Denn ihre Absicht ist gar nicht vor allem, eine Lehre von Gott zu überliefern, sondern zu Gott selbst hinzuführen, damit wir selbst Gott erfahren können, also mehr noch als durch Lehre durch lebendige Darstellung der Frömmigkeit überhaupt Frömmigkeit zu entzünden.

Als Resultat würde sich hiernach ergeben, daß der Rückgang auf das Urchristentum nicht dazu dienen kann, uns über die

---

1) Die normative Autorität der Schrift ist nicht bloß kritisch zu nehmen, sondern sie ist im Sinne wahrer Autorität zugleich fördernd, d. h. auch für die theologische Wissenschaft Richtung gebend, indem sie zu neuen Kombinationen anregt durch Probleme, die sie stellt.

Richtigkeit der gegenwärtigen Lehre gerade in ihren Nuancierungen anderen als negativen Aufschluß zu geben, ob nämlich das christliche Prinzip durch die gegenwärtige Gestaltung der Lehre verletzt wird oder nicht; im besten Falle, ob sie mit einem der neutestamentlichen Lehrtypen in concreto in Übereinstimmung stehe oder nicht. Aber immer würden doch auch in dem letzteren Falle eine Reihe feinerer Ausbildungen der Lehre übrig bleiben, für deren Richtigkeit man aus dem Neuen Testament keine Gewähr finden könnte [1]). Und doch gerade hierauf käme es an.

Denn es ist nicht möglich, diese späteren Modifikationen der Lehre als unwichtig für das praktische Leben der Kirche anzusehen. Man könnte zwar sagen, gerade das sei der Vorzug bei dem Rückgang auf die Bibel, daß man das „zum Heil Notwendige", das für die Gemeinschaft praktisch Wichtige von den Objekten theologischen Schulgezänkes unterscheiden lerne und so die Kirche vor einem Intellektualismus bewahrt bleibe, welcher das Heil von einer genauen und feinen Ausbildung der Glaubenslehre abhängig mache. Das zeige sich insbesondere bei der Verwendung der Theologie für den Kultus, wo es auf eine lebendige, den ganzen Menschen ergreifende Darstellung des frommen Bewußtseins ankomme, wozu der Rückgang auf die Schrift Anleitung gebe, indem er vor

---

1) Vgl. o. S. 83f., wo im allgemeinen darauf hingewiesen wurde, wie das Urchristentum durch Intensität, intensive Geltendmachung seines Prinzips unter den gegebenen Zeitumständen mustergültig sei, die extensive Arbeit dagegen den späteren Zeiten vorbehalten bleibe. Das gilt insbesondere auch von der intellektuellen Funktion nicht minder als von dem ethischen und praktischen Gebiete, wo man kaum Bedenken hat, den Satz gelten zu lassen. Aber allerdings muß ebenso betont werden, daß alle Lehrbildungen daraufhin stets müssen angesehen werden, ob sie nicht das christliche Prinzip selbst aufheben, und insofern werden sie allerdings der Schrift unterstellt bleiben. Im übrigen zeigt die Dogmengeschichte genug Beispiele dafür, daß die nähere Ausbildung einer Lehre z. B. über das Verhältnis von Freiheit und Gnade kaum durch das neue Testament oder einen der neutestamentlichen Schriftsteller präcise normiert ist, oder auch nur so bestimmt ist, daß nur eine Möglichkeit näherer Präcisierung übrig gelassen wäre. Dagegen ist das Problem der Vereinigung sehr bestimmt gestellt (S. 123). Die Klarheit der Schrift gilt bekanntlich nur von dem zum Heil Notwendigen, d. h. von dem christlichen Prinzip. Vgl. o. S. 86f. Übrigens ist Unbestimmtheit und Unklarheit noch keineswegs identisch.

Überschätzung der feinen Ausbildung der Lehre und der begrifflich trockenen Verwertung derselben im Kultus bewahre, welche am Ende nur dazu führe, daß man über die Köpfe weg predige. Allein so richtig diese Warnung vor einseitigem Intellektualismus ist, historisch betrachtet, kann man nicht sagen, daß der Rückgang auf die normative Autorität der Schrift vor demselben wirklich bewahrt habe; im Gegenteil nur ein lebendiger gegenwärtiger Glaube vermag einen falschen Intellektualismus abzuwehren. Die Schrift richtig zu verwerten, hängt mit von der Auffassung ab, die man über sie hat.

Aber die weitere Ausbildung der Glaubenslehre, soweit sie über die Schrift hinausgeht, ist auch nichts Gleichgültiges. Denn es handelt sich dabei nicht bloß um feinere Ausbildung im einzelnen, sondern auch darum, den Inhalt der Lehre als ein Ganzes zu vollem Bewußtsein zu bringen, und das Einzelne, das wohl auch im unmittelbaren religiösen Bewußtsein, in unmittelbarer und mehr unbewußter Form zu einem Ganzen verbunden sein kann, in dem Zusammenhang dieses Ganzen zu würdigen. Eine solche Arbeit aber kann niemand für bedeutungslos halten, der eine Ahnung davon hat, wie das Einzelne durch den Zusammenhang, in den es gestellt wird, seine eigentümliche Bedeutung erst voll erhält, wie wichtig gerade auch für das praktische Leben, das immer in Gefahr steht, in dem Einzelnen sich zu verlieren, die Schätzung des Einzelnen von dem Ganzen aus sei, vorausgesetzt, daß es gelingt, diese zusammenhängende Erkenntnis überall für die einzelnen Fragen des praktischen Lebens flüssig zu machen, mag dies alles auch nicht zum Heil unbedingt notwendig sein.

Je wichtiger aber diese Ausgestaltung der Lehre gerade auch in den über das Neue Testament hinausgehenden Nuancierungen ist, um so mehr bedarf man gerade für sie auch einen Maßstab der Beurteilung, der, wie gezeigt, in dem Rückgang auf das Neue Testament nicht in genügendem Maße gegeben ist. Die obige Darstellung der theologischen Wissenschaft (S. 121) erweist sich also als unvollständig [1]).

1) Daß vollends eine Reduzierung der systematischen Theologie auf die biblische Theologie, wie sie von manchen angestrebt wird, nicht möglich ist, geht schon daraus hervor, daß die Darstellung des gegenwärtigen Glaubens in seiner

Dasselbe aber ergiebt sich daraus, daß die Theologie es nicht umgehen kann, ihre Position im Zusammenhang mit dem übrigen Wissen zu betrachten, und eben dadurch gewinnt sie einen neuen Aspekt; schon innerhalb des religiösen Gebietes muß auf irgendwelche Weise das Verhältnis der christlichen Religion zu den übrigen Religionen erkannt werden, wozu schon die alten Apologeten veranlaßt wurden; ferner muß die Theologie, welche als Glaubens- und Sittenlehre auch eine bestimmte Auffassung der Welt im Verhältnis zu Gott enthält, sich zugleich mit anderen Weltanschauungen auseinandersetzen und ihnen gegenüber ihren Standpunkt wissenschaftlich rechtfertigen. Damit hat sie eine Aufgabe, die sie weit über das in dem Urchristentum Gegebene in extensiver Beziehung hinausführt, die ebenso aber auch über die bloße Darstellung des gegenwärtigen Glaubenslebens hinausführt, und zwar eine Aufgabe, die keineswegs dem praktisch-kirchlichen Interesse fern liegt, sobald die Missionstendenz der Kirche energisch zur Geltung kommt oder überhaupt die in der christlichen Erfahrung gegebene Modifikation der gesamten Weltanschauung mit anderen Weltanschauungen zusammenstößt.

Endlich aber ist noch zu beachten, daß es schon dem frommen Bewußtsein selbst nicht nur darum zu thun ist, über den Inhalt seines Glaubens aufgeklärt zu werden, sondern auch darum, daß dieser Inhalt als Wahrheit erwiesen werde. Schon die alte Apologetik ging darauf aus, die Wahrheit des Christentums darzuthun. Die einfache Frömmigkeit glaubt in den religiösen Überzeugungen objektive Wahrheit zu besitzen. Die kirchliche Wissenschaft muß diesem Wahrheitsbedürfnis zuhilfe kommen, und wenn sie auch nicht den Nichtchristen die Wahrheit des Christentums andemonstrieren kann, so muß sie doch für die Christen die Wahrheit der

---

charakteristischen Art Bedürfnis der Kultusgemeinschaft ist, nicht bloß die Darstellung einer historischen Gestalt des Glaubens. Glaube ist nicht Glaube, wenn er nicht gegenwärtiger ist und sich als gegenwärtiger mit den der Gegenwart zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln darstellt. Aber eben für die Beurteilung der Richtigkeit dieser Darstellung bedarf es noch eines besonderen Maßstabes, abgesehen von der Messung an dem Urchristentum, welche allerdings insofern zur Geltung kommen muß, als eine Verletzung des christlichen Prinzips nicht statthaft ist.

christlichen Lehre nach Kräften darthun, indem sie an den Kriterien für alle Wahrheit auch die christliche Wahrheit mißt. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die den gegenwärtigen Glauben darstellende Theologie individuell gefärbt ist [1]), so schließt das keineswegs aus, daß nicht doch das Christentum objektive allgemeingültige Wahrheit enthalte, und daß es nicht doch auch der fortschreitenden Theologie in wachsendem Maße gelingen könne, den Zusammenhang der christlichen allgemeingültigen Wahrheit deutlicher zu überschauen, mögen dabei immerhin im einzelnen individuelle Nuancierungen mit unterlaufen. Um das Christentum als Wahrheit zu erweisen, kann aber nicht genügen, bloß den Inhalt des Glaubens präcis darzustellen oder das Werden desselben historisch zu erklären oder die Übereinstimmung mit dem Prinzip des Urchristentums zu erweisen. Denn mit alle dem ist noch nicht gezeigt, daß der Inhalt des Glaubens in sich wahr sei.

Unser Resultat ist hiernach, daß die Theologie auch im Interesse der Kirche noch einen Zweig hervorbringen muß, der einen Maßstab zur Beurteilung der gegenwärtigen Lehre darbietet, der ihr Verhältnis zu anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmt und den Inhalt des Glaubens als Wahrheit erweist.

Diese Aufgaben können nun nur durch eine solche Disziplin erledigt werden, welche es unternimmt im Verhältnis zu anderen Religionen das Christentum als die der Idee der Religion entsprechende, d. h. absolute Religion (welche teils das Wahre in anderen Religionen in sich aufbewahrt, teils das, was jene vermissen lassen oder selbst ersehnen, ergänzt oder erfüllt), darzustellen. Zugleich aber hat sie den Einfluß des christlichen Glaubens auf das sittliche Handeln zu berücksichtigen und auch von dieser Seite zu zeigen, daß das Christentum auch die vollkommen ethische Religion ist und auch von dieser Seite sich als die absolute das sittliche Handeln vollendende erweist. Endlich hat sie, gegenüber solchen, welche der Religion überhaupt alle Beziehung auf objektive Wahrheit absprechen oder doch das Christentum nicht als solche anerkennen, den Inhalt des Glaubens der Hauptsache nach als objektive Wahrheit nachzuweisen. Daß auch

1) Und zwar ist das auch wieder bei jedem Einzelnen der Fall, nicht bloß inbezug auf die Partialkirche; jeder systematische Theolog wird in individueller Nuancierung den Glaubensinhalt der gegenwärtigen Kirche darstellen.

hier der Begriff der Kirche zur Darstellung kommt, bloß nicht als das letzte Ziel der Erörterung, wie bei der im engeren Sinne kirchlichen Wissenschaft versteht sich von selbst. Sie würde demnach den Inhalt des christlichen Glaubens als Wahrheit, das Christentum als die absolute Religion, endlich die Ethik, wie sie vom Christentum beeinflußt und vollendet wird, darzustellen haben. Mit alle dem ist dann zugleich auch ein kritischer Maßstab dafür gegeben, ob die gegenwärtige Lehre mit ihrem Begriffsapparat, mit ihrer Art das Einzelne in Zusammenhang zu bringen, haltbar sei oder nicht, ob sie sich in Widersprüche verwickele, ob sie das christliche Prinzip einseitig und mangelhaft auffasse oder in seiner ganzen Fülle entfalte. Es würde zur Aufgabe dieser Disziplin gehören, diejenigen Punkte anzugeben, an denen die allgemeine christliche Wahrheit eine individuelle religiöse Färbung annehmen kann, ohne daß die individuellen Differenzen der Wahrheit zu nahe treten, und von solchen Punkten wirkliche Abirrungen von dem christlichen Prinzip zu unterscheiden. Aber nicht nur das; sie allein kann auch für die Fortbildung und Verbesserung der Lehre Sorge tragen, indem sie an Stelle des Widerspruchsvollen Widerspruchsloses setzt, dem Einseitigen das die Einseitigkeit Ergänzende hinzufügt, den bisherigen Begriffsapparat klärt und den Zusammenhang der ganzen Lehre immer vollkommener darthut und das Einzelne eben dadurch näher bestimmt. Das Fundament dieser Disziplin ist die mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft, welche nach ihrer spekulativen Methode den Inhalt des Christentums als vernunftgemäß, ja als das vernünftige Denken in religiöser und religiös-ethischer Beziehung vollendend zu erweisen hat. Man könnte freilich auch hier das Bedenken haben, daß die erkennende Vernunft selbst nur in individueller Form existiere, daß also eine allgemeingültige Darstellung auch so nicht zustande komme, daß dieselbe noch dazu irrtumsfähig sei. Allein anderseits wird man doch nicht leugnen können, daß die spekulative Vernunft in sich selbst die Aufforderung spürt, die individuelle Seite nach Kräften zurückzudrängen, da die erkennende Vernunft ihrer Art nach überall auf das Universelle gerichtet ist, und daß es für das menschliche Erkennen kein kräftigeres Mittel giebt, dem Irrtum zu entgehen, als ein

methodisch zusammenhängendes Denken; so wird man auch hier die mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft als methodisch-denkende als das vollkommenste Mittel anerkennen müssen, um den christlichen Inhalt in seinem ganzen Zusammenhange als objektive allgemeingültige Wahrheit zu verstehen. Gerade die spekulative Theologie soll den Unterschied zwischen dem, was in dem Christentum objektive, allgemeingültige Wahrheit ist, und was der individuellen Modifikation zukommt, dieser Wahrheit subjektiv-religiös inne zu werden, nach Kräften berücksichtigen und unter Angabe der Punkte, wo diese individuelle Seite einsetzt, den Zusammenhang der christlichen Lehre in wissenschaftlich präciser Form, also in bestimmter Ausbildung der Begriffe darstellen. Soll überhaupt das Christentum Wahrheit sein, so muß dies wenigstens annähernd und in wachsendem Maße gelingen. Keineswegs soll dem einzelnen spekulativ denkenden Individuum Irrtumslosigkeit zugeschrieben werden; wohl aber wird das Fehlerhafte des einen von anderen erschaut werden, und so kann man doch von einem Fortschritt in dem spekulativen Erkennen reden, welches Aufgabe nicht eines Einzelnen, sondern der gesamten christlichen Menschheit ist.

Eine solche spekulativ-kritische Disziplin wird nun freilich nicht in unmittelbarer Beziehung zu der Kirche stehen, nicht eine unmittelbar praktisch-kirchliche Tendenz haben können. Vielmehr hat diese Disziplin ohne praktische Rücksicht auf die Untersuchung der Wahrheit auszugehen. Eine Wissenschaft, welche dem unmittelbaren Dienst der kirchlichen Praxis gewidmet und von der Kirche in Abhängigkeit erhalten bleibt, vermag sich nicht zu der Weite des Blickes, zu der Unabhängigkeit von den augenblicklichen Strömungen des praktischen Lebens, ja selbst der kirchlichen Parteiungen zu erheben, welche für eine unbefangene Betrachtung notwendig ist. Die Kirche kommt hier in eine eigentümliche Lage. Um ihrer selbst willen bedarf sie der kirchlichen Wissenschaft, und schließlich zeigt sich, daß eine bloß empirische kirchliche Wissenschaft nicht imstande ist, das zu leisten, was die Kirche selbst von der Wissenschaft erwarten muß. Sie selbst bedarf vielmehr auch einer christlichen Religionswissenschaft und Ethik, die wir in der spekulativen Theologie realisiert finden.

Hier scheint sich nun das Verhältnis fast umzukehren. Während die Wissenschaft als kirchliche nur im Dienste der Kirche stehen sollte, ist hier für den Zweck der Kirche selbst eine Wissenschaft notwendig, von deren Kritik der empirische Bestand der gegenwärtigen Kirche abhängig wird. Aber es ist eben einmal ein Gesetz der Wissenschaft, daß sie nur dann, wenn sie ihre volle Selbständigkeit hat, wenn sie sich in die vorliegenden Probleme selbständig und zunächst ohne praktische Rücksicht vertiefen kann, neue Aspekte zu gewinnen vermag, welche auch für die Praxis fruchtbar werden. Um nur ein Beispiel aus der neueren Zeit zu nennen, wie hat die Theologie Schleiermachers, welche zwar nicht der Form nach spekulativ war, welche aber sachlich doch an einer von spekulativen Gesichtspunkten ausgehenden Kritik und Fortbildung der Kirchenlehre es nicht fehlen ließ, befruchtend nicht bloß auf das Dogma, sondern insbesondere auch auf das kirchliche Leben in der mannigfaltigsten Hinsicht gewirkt!

Unser Resultat also ist: die kirchliche Theologie mündet in die spekulative Theologie [1]) aus; aber nicht minder muß auch die letztere wieder mit der kirchlichen Theologie in Verbindung treten, einfach schon deshalb, weil ihr Ausgangspunkt die mit dem christlichen Prinzip erfüllte Vernunft ist, sie also ihrem Wesen nach nicht dem empirischen Christentum und der Kirche sich entfremden kann. Aber beide sind getrennt zu behandeln; es läßt sich die

1) Man wird diese Ansicht von verschiedenen Seiten rationalistisch schelten; ein Schicksal, das mich nicht besonders betrübt, wenn ich sehe, wie die verschiedenen Richtungen der gegenwärtigen Theologie bemüht sind, jede der andern Rationalismus vorzuwerfen, so daß es manchmal den Eindruck macht, man wolle durch solchen Vorwurf gegen andere die eigenen rationalistischen Elemente decken. Wollen wir aber der christlichen Vernunft die Möglichkeit der Erkenntnis der christlichen Wahrheit als Wahrheit prinzipiell absprechen, um ja nicht rationalistisch zu sein, so ist damit der Theologie als spekulativer Wissenschaft das Urteil gesprochen. Auch Frank (System der christlichen Gewißheit, Bd. I, § 13, 4. S. 80f.) erkennt an, daß die Vernunft als christliche solche Erkenntnis haben müsse. Selbstverständlich leistet die spekulative Theologie dem die Religion in bloßes Erkennen auflösenden Intellektualismus keinen Vorschub, da auch sie es mit christlichem Inhalt zu thun hat und mittelbar der Praxis dient. Nur ein theologischer Empirismus, der der Vernunft überhaupt, also auch der christlichen skeptisch mißtraut, kann ein Feind jeder Art von spekulativer Theologie sein.

kirchliche systematische Theologie nicht unmittelbar mit der spekulativen Theologie verbinden, da es jene mit der Darstellung des gegenwärtigen Glaubens (und Sitte), diese mit der Darstellung des Christentums als Wahrheit und mit der aus dieser Darstellung hervorgehenden Beurteilung der gegenwärtigen Glaubens- und Sittenlehre zu thun hat.

Indes sind nicht alle dieser Meinung. Wir müssen daher unsern Standpunkt kurz rechtfertigen. Unter denen, welche die Aufgabe der spekulativen Theologie anerkennen, finden sich bedeutende Vertreter, welche glauben, jene Beschreibung des gegenwärtigen Glaubens und den Erweis des Glaubens als der Wahrheit, sowie die spekulative und aus dem Maßstab der Schrift gewonnene Kritik der hergebrachten Lehre in einer Disziplin vereinigen zu können [1]). Ein solcher Versuch kann für sich geltend machen, daß auf diesem Wege die spekulative Theologie leichter vor unkirchlichen Abwegen bewahrt bleibe und anderseits auch die kirchliche Wissenschaft der Gefahr entgehe, in einem falschen, allem Fortschritt feindlichen Positivismus zu verharren, in den sie leicht verfalle, wenn sie bloß durch die Beziehung auf die kirchliche Praxis reguliert werde. Er kann weiter für sich geltend machen, daß, wenn doch die spekulative Theologie den Glaubensinhalt in möglichst vollkommener Form als Wahrheit zur Darstellung bringe, der im Prinzip mit dem Glaubensinhalt sowohl der gegenwärtigen als der Ur-Kirche übereinstimme, man nicht durch eine Trennung beider Disziplinen den Schein zu erwecken brauche, als sei die Differenz zwischen den Resultaten der spekulativen und der kirchlichen Glaubenslehre eine größere, als sie in der That ist oder sein darf, wenn die spekulative Theologie noch christlich sein will. Es sei vielmehr gerade gegenüber der gewaltsamen Zurückstellung eines der vitalen Faktoren des religiösen Lebens zugunsten des andern, z. B. des Interesses der Religion an der Wahrheit, als

1) Dieser Versuch wird von verschiedenen Seiten gemacht; vgl. Dorner, Glaubenslehre; Martensen, Die christliche Dogmatik (3. Aufl.), S. 71. 74. 82 f., § 32. 33. Ähnlich Schmidt, Das Verhältnis christlicher Glaubenslehre zu anderen Aufgaben ꝛc., S. 25: „Die Dogmatik ist eine kombinierte empirisch-historisch-spekulative Wissenschaft." Pfleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, § 5; Biedermann, Christliche Dogmatik.

Wahrheit gegen die praktischen Interessen oder der religiösen Interessen gegen die wissenschaftlichen, oder der geschichtlichen Seite des Christentums gegen die Idee, wozu die spekulative Theologie sich leicht neige oder der Idee gegen die einmaligen geschichtlichen Fakta, wozu einseitig-praktische Richtungen tendieren, — es sei gegenüber diesen und ähnlichen Einseitigkeiten von der größesten Wichtigkeit, daß alle diese Interessen gleichmäßig in einer Disziplin zusammengefaßt und in ihrer wesentlichen Harmonie dargestellt würden.

Allein so beachtenswert diese Reflexionen sind, so kann man doch auf der andern Seite auf die Unvollkommenheit des dermaligen Zustandes der Theologie verweisen, welche noch in der Entwickelung begriffen, das Ideal der Harmonie, das dieser Ansicht vorschwebt, noch nicht voll zu realisieren vermag. Wenn wirklich die gegenwärtige Glaubenslehre einer Kritik bedarf, so ist es doch besser, dieselbe wird an ihr so geübt, daß dadurch ihr Bestand zunächst nicht in den Hintergrund gestellt wird, wie es durch Voranstellen der Resultate der spekulativen Theologie geschehen müßte. Und wenn auch das christliche Prinzip, wie es in dem Urchristentum in intensivster Gestalt vorliegt, in der gegenwärtigen Kirchenlehre und in der spekulativen Theologie maßgebend sein soll, so ist es doch ein Unterschied, ob dasselbe nach der Schrift als die historische gemeinsame Glaubensaussage des Urchristentums, oder ob es in der Weise der Kirchenlehre, oder ob es als ein in sich wahres Prinzip im Zusammenhang mit dem Begriff der Religion überhaupt und mit den die Gegenwart bewegenden, mit der Religionsphilosophie in Zusammenhang stehenden wissenschaftlichen Problemen, mit den der Gegenwart zugebote stehenden wissenschaftlichen Mitteln zum Ausdruck gebracht wird. Vor allem aber sind es ganz verschiedene Gesichtspunkte, unter die jede der beiden Disziplinen zu stellen ist, nach denen sich die wissenschaftliche Methode ihrer Behandlung zu richten hat; die eine hat aus dem Grundprinzip heraus den Inhalt des Christentums zu entwickeln und als vernünftig zu erweisen; die andere hat den Inhalt des gegenwärtigen Glaubens der Kirche zum Bewußtsein zu bringen. Erst wenn beide Aufgaben reinlich gesondert vollzogen werden, kann nachher auch die Einwirkung beider Disziplinen auf einander

eine um so wirksamere sein. Hat die spekulative Theologie stets zugleich auf Schritt und Tritt sich mit den Aussagen kirchlicher Autoritäten auseinanderzusetzen, so kann es ihr nur mangelhaft gelingen, das Christentum in seinem Fundament zu untersuchen und als eine zusammenhängende Anschauung darzuthun. Ein ganz anderes ist es, wenn sie den Inhalt der gegenwärtigen Lehre in der Weise berücksichtigt, daß sie die bisherige Ausgestaltung derselben — je nach ihrem spekulativen Resultate als die höchste unter den möglichen Fassungen einer Lehre oder als berechtigtes Moment für die weitere Ausgestaltung der betreffenden Lehre darstellt. Das aber ist ein Gesichtspunkt, welcher eben die gegenwärtige kirchliche Lehre in ihrer Selbständigkeit nicht genug zur Geltung kommen läßt. Ferner wird auch ein deutliches Bild von dem gegenwärtigen Glaubensstande erschwert, wenn beständig die spekulative Betrachtungsweise und Kritik diese Darstellung unterbricht.

Daher Rothe fordert, daß die spekulative Theologie von dem ihr innewohnenden christlichen Prinzip aus nach dialektischer Methode ohne Seitenblicke auf Praxis oder Bibel oder Lehrbekenntnisse fortzuschreiten habe. Erst wenn die Arbeit vollendet sei, habe die Prüfung an dem christlich-frommen Gefühl und der Schrift zu beginnen. Eine Disharmonie mit der Schrift würde die Spekulation zwingen, ihr System zu zerbrechen [1]). Wenn nun aber Rothe anderseits hinzufügt: „doch darf natürlich der notwendige Unterschied zwischen der in der Bibel herrschenden, bloß vorstellungsmäßigen und der in der spekulativen Theologie allein statthaften streng begriffsmäßigen Fassung des Ausdrucks des christlich-frommen Bewußtseins nicht etwa schon an und für sich als ein solcher Widerspruch betrachtet werden; dasjenige an der Bibel, was selbst schon wissenschaftliche Fassung des ursprünglich nicht wissenschaftlichen religiösen Gehaltes, also Theologie ist, darf natürlich nicht auch als maßgebend betrachtet werden", so ist uns nicht verständlich, wie die Kritik der Bibel hier noch einsetzen soll, und zwar nicht etwa bloß inbezug auf die Übereinstimmung im christlichen Prinzip überhaupt (was noch eher denkbar wäre), sondern auch — „was die positive und

1) Vgl. u. a. seine „Theologische Encyklopädie", S. 21.

allerwichtigste Seite der Sache ist" — so, daß „sie (die spekulative Theologie) für alle ihre Begriffsbildungen und Begriffsverknüpfungen die bestimmten Wurzelansätze in der Bibel ausdrücklich soll nachweisen können". Wie kann man das bloß vorstellungsmäßig Ausgedrückte zum Maßstab der Kritik für das spekulativ Ausgedrückte machen, während doch anderseits gerade die in dem bloß vorstellungsmäßigen Ausdruck noch liegende Unklarheit allein der Entstehungsgrund für die Spekulation sein kann! Oder will Rothe dies sagen: um zu verhüten, daß die Spekulation sich dem christlichen Bewußtsein entfremde, müsse sie sich nachträglich den Beweis auflegen, daß das Resultat der Spekulation sei, den Inhalt des unmittelbaren, christlichen Bewußtseins und der Bibel nur in klarerer, konsequenterer, feiner ausgebildeter Form so darzustellen, daß der Erfahrungsinhalt unverloren sei? Allein wie sollte man nach dem von ihm Gesagten diesen Beweis liefern? Am Ende doch nur so, daß man das in dem vorstellungsmäßigen Ausdruck vieldeutig und unbestimmt Gesagte den spekulativen Begriffsbildungen entsprechend auslegte. Damit stimmt es überein, daß er bemerkt, die spekulative Theologie müsse ein Begriffssystem schaffen, welches der Schlüssel zur Eröffnung des vollen Verständnisses der Schrift sei. Aber wo ist da die Abwehr gegen eine spekulative Umdeutung des Schriftinhaltes gegeben? Auch hier wird dann doch wieder der Maßstab, an dem man messen soll, ob die Spekulation christlich sei, durch die Spekulation selbst präpariert, ähnlich wie wir oben [1]) sahen, daß Rothe die Schrift zwar nicht für unfehlbar hält, aber meint, sie könne durch die Arbeit der wissenschaftlichen Subjekte zu einem Instrumente der Unfehlbarkeit werden. Aber von diesen Schwierigkeiten abgesehen, scheint die zuerst genannte Methode hier weit nützlicher zu sein. Denn wenn für alle Begriffsbildungen und Begriffsverknüpfungen die Wurzelansätze in der Bibel sollen nachgewiesen werden, so scheint es doch viel kürzer, auf Schritt und Tritt das durch die Spekulation Gefundene mit dem gegenwärtigen christlich-frommen Bewußtsein und der biblischen Anschauung zu vergleichen, und nicht erst das System auf eigene Faust zu Ende

---

1) S. o. S. 69 Anm.

zu bauen, um es nachher möglicherweise wieder zu zerbrechen. Das empfehle sich um so mehr, könnte man fortfahren, als das Christentum auf innerer Erfahrung ruhe, über die sich nicht ohne die stetige Kontrolle vonseiten dieser Erfahrung spekulieren lasse, und als sein Inhalt zugleich historischer Art sei, insbesondere die Person Christi, über die man auch nicht ohne stete Kontrolle an dem uns überlieferten geschichtlichen Bilde von ihm spekulieren könne.

Hiernach bleibt uns nichts übrig, als entweder die spekulative Theologie mit der gegenwärtigen Glaubens- und Sittenlehre und ihrer biblischen Begründung, soweit diese möglich ist, in eine Disziplin zusammenzufassen, oder die Selbständigkeit der spekulativen Theologie noch energischer als Rothe zu vertreten. Und zu dem letzteren werden wir durch die oben erörterten Einwände gegen die engere Verbindung genötigt [1]). Wir kommen also auf unsere obige Anschauung zurück, daß die mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft eine selbständige spekulative Theologie hervorbringe, welche christliche Religionswissenschaft und Sittenlehre gleichmäßig umfaßt.

Freilich ist hier der Einwand zu beseitigen, ob denn die spekulative Theologie in ihrer Selbständigkeit durchführbar sei, da sie doch keinenfalls die historische Offenbarung in Christo ignorieren kann, also in ihrer Christologie wenigstens ihre Übereinstimmung mit dem historischen Bilde Christi erweisen müßte. Allein ihre Aufgabe ist nur die, festzustellen, was für die christliche Religion als Wahrheit Christi Person bedeutet. Das aber ist unmittelbar in dem christlichen Prinzip enthalten, welches mit der Geschichte Christi sich in dieser Hinsicht im Einklang befinden muß. Daß nun die konsequente Ausbildung des in diesem Prinzip Enthaltenen in Widerspruch mit dem geschichtlichen Bilde Christi kommen könnte, wäre nur möglich, wenn entweder die Auffassung des Prinzips, in welchem seine religiöse Bedeutung schon enthalten ist, nicht mit der geschichtlichen Erscheinung Christi zusammenstimmte — dann wäre die spekulierende Vernunft aber nicht mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft —, oder wenn das

---

1) S. o. S. 132. Über das Verhältnis von spekulativer und empirisch-kirchlicher Ethik vgl. § 21.

Denken inkonsequent verliefe und anderes als in dem christlichen Prinzip über Christi Bedeutung Enthaltenes aussagte. Hier würde der Mangel aber nicht darin notwendig liegen, daß nicht auf Schritt und Tritt eine solche Vergleichung mit dem historischen Bild Christi hergestellt wurde, sondern in der Verkehrtheit des Denkens [1]). Hiernach also wird es nur darauf ankommen, daß die Vernunft wirklich mit dem christlichen Prinzip geeinte Vernunft sei. In dieser Hinsicht wird daher eine Rückbeziehung auf die geschichtliche Urkunde über Christus und das Urchristentum am Platze sein, um der materiellen Übereinstimmung mit dem, was christliches Prinzip ist, sicher zu sein, obgleich auch hier der Ausdruck desselben von dem in der Schrift gegebenen differieren muß, weil dasselbe hier im Zusammenhang mit dem Begriff der Religion überhaupt aufgefaßt und sein objektiver Wahrheitsgehalt, abgesehen von den Modifikationen individueller Art, die es in jedem Subjekt annehmen muß, sofern es nicht bloß Prinzip der Lehre, sondern den ganzen Menschen in seiner Individualität ergreifendes Prinzip ist, zum Ausdruck kommen soll. Ist aber diese Einigung der Vernunft mit dem christlichen Prinzip vollzogen, so kann nun die Spekulation ungehindert durch historische Rücksichten ihren Fortgang nehmen, nachdem sie sich von der Christlichkeit ihres Fundamentes überzeugt hat.

Man könnte fragen, ob nicht die kritische Seite der spekulativen Theologie von der positiv aufbauenden zu sondern und so zwei Disziplinen herzustellen seien. Und zwar würde diese kritische Disziplin sich nach zwei Richtungen verbreiten, einmal gegenüber den übrigen Religionen die christliche in das rechte Licht zu setzen, sodann die bisherige Glaubenslehre zugleich kritisch zu be-

1) Häufig ergeht sich die Spekulation in der Christologie, Trinitätslehre u. a. in Bestimmungen über Christus, welche weit das Maß des Zulässigen überschreiten, weil sie übersieht, daß es für sie nicht darauf ankommt, die Person Christi nach allen Seiten zu begreifen, sondern nur ihre Bedeutung für die christliche Religion klar zu machen, da ja nur der Wahrheitsgehalt der christlichen Religion Gegenstand spekulativer Theologie ist. Dieses letztere aber ist eine Betrachtung, welche von einer eingehenden Kenntnis des Lebens Christi im einzelnen durchaus verschieden ist, die jemand haben kann, ohne seine Bedeutung für die christliche Religion deshalb zu verstehen.

leuchten haben. Und diese beiden Aufgaben könnte man wieder in zwei Disziplinen trennen wollen. Allein was das Verhältnis zu den übrigen Religionen angeht, so handelt es sich da nicht um eine eingehende Kritik und Vergleichung derselben, sondern nur darum, daß dargethan werde, wie die prinzipielle Gottesauffassung einer bestimmten Religion, insofern sie Wahrheit enthält, als Moment in dem christlichen Gottesbegriff aufbewahrt sei, oder wie eine in einer niedrigeren Religion angedeutete, andere wesentliche religiöse Wahrheit im Christentum ihre Erfüllung finde. Da nun die Aufgabe der spekulativen Theologie ist, die in dem Christentum gegebene Wahrheit Moment für Moment zu entwickeln, so kann durch die Bemerkung, daß irgendein Moment in einer anderen Religion vertreten und hier mit aufgenommen sei, der Gang der Spekulation kaum unterbrochen werden. Natürlich muß hier die spekulative Theologie die Resultate der historischen Religionswissenschaft voraussetzen. Ähnlich aber steht es mit der Kritik der gegenwärtigen kirchlichen Lehre. Denn wenn, wie gezeigt, es die Aufgabe der Spekulation ist, die möglichen einseitigen Auffassungen einer Lehre, welche ein berechtigtes Moment vertreten, unter Berücksichtigung der etwaigen berechtigten individuellen Nuancierungen, welche durch die subjektive zugleich individuell gefärbte religiöse Erfahrung bedingt sind, zusammenzufassen, so wird eben hierin eine Kritik der gegenwärigen Lehre auch enthalten sein, welche die Einseitigkeit derselben, wo diese noch vorhanden sein sollte, aufhebt, und das Berechtigte individueller Nuancierung, wo diese jedesmal einsetzen darf, anerkennt.

Daß an der betreffenden Stelle nun auch ausdrücklich die gegenwärtige Lehre genannt werde, kann den Gang der Spekulation kaum unterbrechen [1]), bietet aber den Vorzug, daß sich eben hierdurch die Spekulation, ohne ihre Selbständigkeit aufzugeben, mit der kirchlichen Lehre im Zusammenhang erhält, was, wie oben gezeigt, ihrer Idee entspricht. Nur kann diese Rücksichtnahme nicht eine selbständige Darstellung der kirchlichen Lehre überflüssig machen.

Die spekulative Theologie wird zwar in ihrer Ausführung von

---

1) Das ist natürlich ganz etwas anderes, als wenn man überall eine ausführliche Schilderung der Kirchenlehre und der Schriftlehre einfügte.

dem durch die bisherige wissenschaftliche Entwickelung gewonnenen Begriffsapparat abhängen, der besonders durch die Arbeit der Philosophie gewonnen wird, und so wird sie teilweise mit den den philosophischen Systemen entnommenen Begriffen zu operieren haben, soweit sie sich auf den Erweis des Christentums als der Wahrheit einläßt. Allein je kräftiger das christliche Bewußtsein des spekulierenden Theologen ist, um so weniger ist hierdurch eine Verfälschung des christlichen Prinzips zu befürchten [1]).

So steht also die spekulative Theologie der empirisch-kirchlichen relativ selbständig gegenüber und wie diese an der empirischen ihre Kritik übt, so auch die empirische an der spekulativen, indem die spekulative daraufhin geprüft wird, ob sie mit der kirchlichen Auffassung, mit dem Urchristentum, soweit es erforderlich ist, übereinstimme, ob sie dem christlichen Bewußtsein entspreche und der kirchlichen Praxis Dienliches zutage fördere. Da aber, wie gezeigt, beide Formen der Theologie einander fordern, so wird diese gegenseitige Kritik nur dazu dienen, beide zu fördern, ohne notwendig einen Dualismus zwischen beiden hervorzurufen. Denn um nur dabei stehen zu bleiben, die Darstellung der gegenwärtigen Lehre wird durch die spekulative Kritik nach und nach gebessert werden [2]); umgekehrt wird die speku-

1) Hiervon wird unten § 22 noch ausführlicher die Rede sein, wo das Verhältnis der weltlichen Wissenschaften zu der Theologie besprochen wird. Wir weisen übrigens ausdrücklich darauf hin, daß auch solche, welche eine spekulative Theologie nach dialektischer Methode ablehnen, nichtsdestoweniger oft von spekulativen Gesichtspunkten aus die christliche Lehre betrachten und eine auf irgendeine philosophische Anschauung zurückführende Kritik am bisherigen Dogma üben, also auch Elemente einer spekulativen Theologie besitzen. Das gilt insbesondere auch von Ritschl. Daher ihn Flügel auch als spekulativen Theologen behandelt. Vgl. „Die spekulative Theologie der Gegenwart“.

2) Auch die historische Theologie wird durch die von der spekulativen Theologie aufgestellten Gesichtspunkte inbezug auf die Schätzung der historischen Erscheinungen und das Verständnis des Fortschritts der historischen Entwickelung gefördert werden. Die Furcht vor „Geschichtskonstruktion“ darf diesen Einfluß nicht aufheben. Denn wenn die Geschichte nicht ideenlos ist und nicht vereinzelt und geistlos aufgefaßt wird, muß die Aufgabe anerkannt werden, die in ihr sich auswirkenden Ideen aus ihrem empirischen Verlaufe heraus zu schauen, in ihrer Entwickelung einen vernünftigen Zusammenhang zu erkennen, wozu die durch die spekulative Theologie gewonnene Erkenntnis des Zusammenhanges der christlichen Wahrheiten wesentliche Dienste leistet;

lative Theologie durch die Kritik der empirischen vor Abweichungen von dem christlichen Geiste und vor Verirrungen in unfruchtbare Abstraktionen gewarnt. Je mehr aber beide sich gegenseitig fördern, um so näher werden sie einander kommen. Die Theologie zerfällt uns also in zwei Teile, in die spekulative und empirisch-kirchliche, und letztere wieder in die systematische, historische und praktische Theologie. Empirische und spekulative Theologie, obgleich selbständig gegen einander, fordern doch einander so, daß beide zusammen erst das Ganze der Theologie darstellen [1]).

Wir berühren zum Schluß noch eine praktische Frage. Wenn die kirchliche Wissenschaft ein Bedürfnis der Kirche ist, so scheint sie auch solcher Anstalten zu bedürfen, welche die kirchliche Wissenschaft pflegen und die demgemäß nach kirchlichen Gesichtspunkten verwaltet werden. Auf der andern Seite ist die Theologie ein Teil des gesamten wissenschaftlichen Organismus und muß also auch in solchen Anstalten vertreten sein, welchen die Pflege der gesamten Wissenschaft als einer Einheit obliegt [2]). Und wenn die Theologie ein Ganzes ist, so kann auch nicht etwa so geteilt

---

vgl. Rothe, Encyklopädie, S. 84. Auf der andern Seite freilich wird es auf genaue Eruierung der geschichtlichen Thatsachen ankommen, und es wird bei dem dermaligen Stand unseres Erkennens von Nutzen sein, wenn es zwei Richtungen in der Geschichtswissenschaft giebt, eine mehr empirische und eine mehr von spekulativen Gesichtspunkten beeinflußte, welche einander zu ergänzen haben. Die eine wird sich vor einer solchen Geschichtskonstruktion zu hüten haben, welche die Thatsachen nicht genügend berücksichtigt, die andere vor einer geist- und ideenlosen Geschichtsbetrachtung, die nur die nackten Fakta registriert. In der That sind auch in der Geschichtsforschung beide Richtungen vertreten. Dies nicht anerkennen wollen, ist lediglich Kurzsichtigkeit.

1) Die Stellung der spekulativen Theologie zu der empirisch-kirchlichen ist analog der Stellung der Rechtsphilosophie zu der positiven Rechtswissenschaft, der Geschichtsphilosophie zu der Geschichtswissenschaft, der Naturphilosophie zu der Naturwissenschaft, der Philosophie oder Vernunftwissenschaft überhaupt zu den empirischen Wissenschaften, was hier nicht näher auszuführen ist. Nur das sei bemerkt, daß die spekulative Theologie doch nicht mit der Religionsphilosophie zu identifizieren ist, sondern christliche Theologie bleibt. S. u. § 22.

2) Genaueres über das Verhältnis der theologischen Fakultäten zum Staat s. u. § 24 (§ 22).

werden, daß dem wissenschaftlichen Organismus nur irgendeine Form spekulativer Theologie und etwa von ihr beeinflußter historisch-kritischer Betrachtung der gegenwärtigen und vergangenen Entwickelungen der Kirche, den kirchlichen Anstalten die empirisch-kirchliche praktische Wissenschaft zuerteilt würde. Denn es gehört zu dem Gebiet einer Wissenschaft, nicht bloß ihren Gegenstand seinem Wesen nach zu untersuchen, sondern auch einen Einblick in die Tragweite dieser Erkenntnisse für das praktische Leben zu gewähren, und das gilt ganz besonders von der Theologie. Aus einer solchen Trennung könnte nichts folgen, als daß die kirchlichen Anstalten sich gewöhnten, Hüter der kirchlichen Tradition zu werden und sich gegen die rein wissenschaftlichen Institute in Gegensatz zu stellen, während die letzteren dem kirchlichen Interesse sich entfremdeten. Und welche Verwirrung für die Studierenden, wenn sie, in diesen Dualismus hineingezogen, am Ende schließlich als künftige Praktiker das auf den Universitäten Gelernte als unpraktisch und der Kirche schädlich in den abgesonderten kirchlichen Anstalten betrachten lernten! [1]) Das allein Gesunde ist dies, daß die Fakultäten, wie es auch der Fall ist, zugleich die praktische Wissenschaft pflegen, womit praktische Übungen sich verbinden lassen. Will die Kirche noch außerdem Anstalten, um die praktische Einübung zu befördern, so ist es für diese doppelt notwendig, auch das streng wissenschaftliche Studium zugleich zu pflegen, damit in ihnen gelernt werde, die wissenschaftlichen und praktischen Interessen auszugleichen, natürlich auf dem Wege der tieferen Ineinsbildung der wissenschaftlichen und kirchlichen Überzeugung, nicht so, daß zu einem voreiligen Abschließen gedrängt wird, woraus eine Verletzung der Pflicht der Wahrhaftigkeit hervor-

1) Welche Gefahren hiermit für die Kirche verbunden sein würden, brauche ich nicht auszuführen. Die Ansicht vollends, fromme Übungen zu pflegen sei die einzige oder die Haupt-Aufgabe des kirchlichen Seminars, führt leicht die Meinung von einer absonderlichen Heiligkeit mit sich, welche man da erwerben könne. Geistliche Übersättigung schlägt in Mechanismus um. Harms sagt: „Was macht man sich für Vorstellungen von einem rüden gottvergessenen Studentenleben, das erst in eine Klosterzucht zu bringen sei und durch fromme Übungen zu bearbeiten, ehe es ein geeigneter Boden würde, um Pastorallehren aufzunehmen?" „Pastoraltheologie", Bd. III, S. 27.

gehen könnte, und, um mit Riehm zu reden, „ein Brandmal im Gewissen“ [1]. Es hieße nichts als theologische Blasiertheit erziehen, wenn man in vermeintlichem kirchlichem Interesse den Sinn für wissenschaftliche Prüfung und die Empfänglichkeit für den Fortgang der wissenschaftlichen Theologie beugen wollte, um eine dem kirchlichen Bekenntnis in jedem Stück unwandelbar treue Geistlichkeit heranzubilden. Das führt uns zu der Frage, welche Bedeutung dem kirchlichen Bekenntnis zuzuschreiben sei.

§ 16.

Das kirchliche Bekenntnis.

Wir haben das Bedürfnis der Kirche anerkannt, ein Bekenntnis zu haben. Allein dieser Satz bedarf einer Erörterung. Denn man könnte sagen, die Kirche habe ja genug am Wort und Sakrament als Gemeinschaftszeichen. Insbesondere sei das Wort, vor allem das Wort der Schrift, vollkommen genügend, um zu erkennen, was dem christlichen Prinzip entspreche. Allein die Kirche bedarf doch einen Orientierungspunkt, an dem sie sich das Wesentliche ihres Glaubens vergegenwärtigen kann. Und der ist mit der Schrift für sich nicht gegeben, da in ihr ein so großer Reichtum enthalten ist und eine solche Mannigfaltigkeit, daß die Kirche das Wesentliche ihres Glaubensinhaltes noch besonders zusammenfassen muß. Sie bedarf eines solchen Orientierungspunktes sowohl nach innen, insbesondere damit sich daran das freie Bekennen regulieren kann, als auch nach außen, damit ihre Grundtendenz an demselben erkannt werden könne, sowohl zur Abgrenzung gegen andere kirchliche Gemeinschaften, als auch in ihrem Verhältnis zum Staat nach ihrer rechtlichen Seite. Eben weil sie in mannigfacher Hinsicht sich daran orientieren soll, kann hier nicht von einem Bekenntnis bloß im kultischen Sinn die Rede sein. Es soll vielmehr bei jeder Gelegenheit, wo es nötig ist, daß die Kirche sich den Inhalt ihres Glaubens vergegenwärtige oder ihn nach außen hin zur Kenntnis bringe, seine Dienste thun können. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß, wenn es zugleich den liturgischen Anforderungen entspricht,

1) „Kirche und Theologie“, S. 33.

es auch zum statarischen liturgischen Bekennen verwendet werde. Allein bei dem Bekenntnis im engeren Sinne ist das nicht die conditio sine qua non und es kann auch ein liturgisch völlig unbrauchbares Bekenntnis dieselben Dienste leisten, wie z. B. die Augustana. Das erhellt besonders daraus, daß, sofern die Kirche in Partialkirchen geteilt ist, das Bedürfnis obwaltet, das eine Partialkirche Auszeichnende in dem Bekenntnis zur Darstellung zu bringen. Da freilich jede Partialkirche zugleich sich als einen Teil der einen allgemeinen Kirche wissen soll, so ergiebt sich hieraus, daß eine Partialkirche mehrere Bekenntnisse haben muß. Denn neben dem ihr eigentümlichen Bekenntnis muß sie, da sie nie das Bewußtsein ihrer Einheit mit der gesamten Christenheit völlig aufgeben darf, auch ein solches Bekenntnis, welches noch den ökumenisch-christlichen Charakter trägt, beibehalten. Die Kirche kann also in ihrem dermaligen Zustande nicht mit einem Bekenntnis vorlieb nehmen. Die ökumenischen Bekenntnisse für sich drücken die eigentümliche Ausgestaltung des christlichen Glaubens in einer Partialkirche noch nicht aus. Die Sonderbekenntnisse dagegen haben den ökumenischen Charakter sich noch nicht zu erwerben vermocht. Es ist dabei insbesondere zu beachten, daß, je älter die Bekenntnisse sind, um so weniger eine eigentümliche Auffassung der christlichen Thatsachen hervortritt. Das subjektive Moment steht gegenüber der Hervorhebung objektiver Thatsachen oder der genaueren Präcisierung der objektiven Dogmen völlig im Hintergrund. Ferner ist in dem Apostolicum am wenigsten der Einfluß der wissenschaftlichen Arbeit der Kirche zu verspüren, was man von dem Nicaenum schon nicht mehr sagen kann. Vollends aber die Sonderbekenntnisse tragen durchaus den Charakter von Arbeiten, welche eine wissenschaftliche Thätigkeit voraussetzen. Daß dies insonderheit bei den protestantischen Bekenntnissen der Fall sei, kann kein Verständiger leugnen wollen. Ja man wird sogar sagen müssen, daß ein Bekenntnis, wie die Konkordienformel, so viel wissenschaftliche Theologie enthält, daß es durchaus an der Grenze eines für die Kirche brauchbaren Bekenntnisses steht [1]). Denn hier

---

1) Es gehört zu dem, was v. d. Goltz, Zur Würdigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, S. 21, dogmatische Formeln nennt.

wird es doch nicht darauf ankommen können, alle feinen Nuancen theologischer Lehren bekenntnismäßig zu fixieren, sondern in möglichst präciser Form das Wesentliche des Glaubens auszusprechen, damit an diesem Symbol für das praktische Leben der Kirche ein Orientierungspunkt gegeben ist. Wenn aber die Bekenntnisse teilweise Produkte der Wissenschaft sind und mit den jedesmal vorhandenen wissenschaftlichen Mitteln ausgeführt werden, wenn ferner die Bekenntnisse so zahlreich sind wie in der protestantischen Kirche, was darauf hinweist, wie stark innerhalb des Protestantismus die individuellen Nuancen zur Geltung kommen, wenn endlich die Sonderbekenntnisse notwendig zugleich einen polemischen Charakter und die Spuren ihrer Zeit auch in dieser Hinsicht tragen, so wird hierdurch die Frage ihrer Gültigkeit für spätere Zeiten eine äußerst schwierige.

Denn einmal kann die wissenschaftliche Theologie, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will, nicht anerkennen, daß die Bekenntnisse in keiner Hinsicht verbesserungsbedürftig seien, da ja die Art, wie sie den Glaubensinhalt ausgedrückt haben, von den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit abhängt. Es kann nun aber unmöglich die Wissenschaft einer bestimmten Zeit für unübertrefflich erklärt werden; über diese wissenschaftliche Seite, die bei den Bekenntnissen in Betracht kommt, wird also freie Diskussion notwendig sein, wie das ja faktisch auch trotz aller gegenteiligen Forderungen und Versicherungen allgemein durch Abweichungen an der einen oder der andern Stelle anerkannt wird. Es ist auch nicht möglich, irgendein Dogma auszunehmen, und das um so weniger, je mehr ins Feine gehend sich das Bekenntnis über dasselbe ausspricht.

Freilich bleibt nun doch die andere Seite übrig, nämlich der Glaube, der einen, wenn auch unvollkommenen Ausdruck in dem Bekenntnis gefunden hat und der doch nicht in demselben Maße wie die wissenschaftliche Produktion sich verändert. Ja gerade zugunsten der Sonderbekenntnisse spricht es, daß sie zu einer Zeit verfaßt sind, wo die neue und eigentümliche Modifikation des Glaubens der Konfession zum vollen Bewußtsein kam, und daß hier, wenn auch in geringerem Grade das gilt, was oben unter diesem Gesichtspunkte inbezug auf die Urzeit des Christen=

tums geltend gemacht wurde [1]). Freilich spricht sich in der Polemik, die die Reformationskirche in ihrem eigenen Schoße ausübte, dies aus, daß eine Mannigfaltigkeit auch des Glaubens mit ihr zur Geltung gekommen sei, wie ja die Mannigfaltigkeit ihrer Bekenntnisse an sich schon die Notwendigkeit der Duldung der Glaubensnuancen einschärft, so daß nicht einzusehen ist, warum nicht auch im weiteren Verlaufe des Protestantismus weitere individuelle Modifikationen sollten hervortreten dürfen. Ja, wenn der Glaube lebendiger und nicht toter Traditionsglaube sein soll, werden sie hervortreten müssen. Demgemäß wird man auch nach der Glaubensseite hin das, was für den Protestantismus wesentlich ist, und was zum Teil in den Bekenntnissen als wesentlich ausgesprochen ist [2]), von dem Peripherischen unterscheiden müssen.

Die hervorgehobenen Momente lassen es durchaus begreiflich erscheinen, daß für spätere Zeiten, welche eine reiche wissenschaftliche Entwickelung hinter sich haben, und in denen auch teils im Zusammenhang hiermit der Glaube auf die mannigfaltigste Weise individuelle Modifikationen erfahren hat, für die protestantische Kirche die Frage auftaucht, wie sich dieselbe zu ihren ursprünglichen Bekenntnissen verhalten solle; denn wo nicht eine falsche Vorstellung von der Unfehlbarkeit der sichtbaren Kirche gehegt wird, wird sich einige Zeit nach Entstehung der Bekenntnisse das Bedürfnis einer Abänderung oder näheren Bestimmung an einzelnen Punkten geltend machen. Und in der That, die Geschichte der Urzeit des Protestantismus zeigt schon an dem Hauptbekenntnis der Augustana, wie bald in ihr Modifikationen nötig gefunden wurden, von der Konkordienformel und ihrem Entstehungsgrund zu schweigen.

---

1) Vgl. o. S. 85.

2) Vgl. Articuli Smalc. den Articulus stantis et cadentis ecclesiae; ebenso auch die Augsburgische Konfession, welche sich nur von dem Fundament der Rechtfertigung aus als ein Ganzes verstehen läßt; ferner Apol. ed. Mueller, p. 87. Man wird zwischen dem Evangelium und pura doctrina unterscheiden müssen. Apol. ed. Mueller, p. 152: „Habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi; vgl. Ritschl, Über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche, S. 19. Er führt aus, das Bekenntnis gehöre nicht zum Wesen der Kirche, sondern sei nota der Kirche, S. 17 f.

Man könnte dieser Beweglichkeit der Lehre gegenüber fordern, daß neue Bekenntnisse, welche der jedesmaligen Überzeugung entsprechen, gemacht würden. Allein die Konkordienformel, welche ein vorläufiger Versuch ist, die seit der Gründung der Reformation entstandenen Streitigkeiten und neuen Bewegungen durch eine konkretere Gestalt der Lehre zum Abschluß zu bringen, zeigt, wie wenig wohlgethan es ist, sich mit der Abfassung neuer Bekenntnisse zu beeilen. Denn der Zweck, den man mit der Konkordienformel erreichen wollte, wurde doch nicht erreicht. Die Theologie konnte bei den Entscheidungen derselben nicht stehen bleiben. Eben weil die Lehre und der Glaube zwar nicht im christlichen Prinzip, aber in dem Verständnis desselben beständig fortschreiten, würde man die Bekenntnisse eigentlich, genau genommen, beständig ändern müssen, wenn man an sie die strenge Anforderung stellen wollte, der jedesmalige genaue Ausdruck für den gegenwärtigen Glauben zu sein. D. h. aber nichts anderes, als sie würden aufhören zu existieren. Aber Bekenntnisse lassen sich auch gar nicht so ohne weiteres machen. Dazu gehört eine ganz besonders religiös belebte Zeit, es gehört dazu ein neuer innerer Glaubensdrang der ganzen Gemeinschaft, welcher sich mit Notwendigkeit neue Formen schafft [1]). Daß dazu am wenigsten eine Zeit geeignet ist, deren Signatur ein starkes Parteiwesen in der Kirche zu sein scheint, versteht sich von selbst. Solche Versuche würden nicht zur Einigung, sondern zu noch größerer Spaltung führen.

So könnte man darauf kommen, die Bekenntnisse in ihrem Bestande zu lassen und durch eine neue Lehrordnung das zu unterscheiden, was in den Bekenntnissen noch für die Gegenwart wichtig sei und was man freilassen oder gar preisgeben könne. Allein das hätte den Nachteil, daß die Bekenntnisse dadurch in ihrem bisherigen Ansehen erschüttert würden, das sie um ihrer historischen Stellung willen einnehmen. Denn die Kirche selbst würde sie so zu sagen, wenn auch in noch so schonender Form abrogieren und die Lehrordnung an ihre Stelle setzen, die

---

1) Vgl. Herrmann, Über die neueste Bestreitung der rechtlichen Autorität des kirchlichen Symbols (1846), S. 36.

dann faktisch die Stelle eines neuen Bekenntnisses einnehmen würde [1]).

Eine Lehrordnung könnte sich also höchstens die Aufgabe stellen, zu definieren, in welchem Sinne die Geltung der Bekenntnisse und insbesondere die Verpflichtung auf dieselben zu nehmen sei. Soll aber nicht auch da sachlich wieder ein neues Bekenntnis herauskommen, so kann auch diese Definition sich nicht in einzelnes einlassen.

Nach alle dem müssen wir sagen: Das Bekenntnis soll nicht der unfehlbare Ausdruck des Glaubens, sondern nur ein Symbol für das sein, was in dem Glauben der Kirche wesentlich ist. Die Absicht der Kirche bei der Verpflichtung auf die Bekenntnisse kann nicht die sein, hierdurch eine Garantie [2]) dafür zu haben, daß sie in jedem Stücke bekenntnistreue Beamte habe, sondern die, daß die Kontinuität des Glaubens erhalten bleibe. Das aber geschieht am allerbesten, wenn die Bekenntnisse stets lebendig im Bewußtsein erhalten werden, und wenn darauf gehalten wird, daß sie wirklich die in dem gegenwärtigen Leben der Kirche ihnen noch mögliche Wirkung ausüben; nichts aber wäre für die letztere gefährlicher, als wenn die Bekenntnisse zur toten Tradition würden. Eine eifrige Beschäftigung mit ihnen muß gefordert werden, und so viel Achtung müssen sie beanspruchen, daß man es sich gewissenhaft überlegt, ob man Grund habe, von ihnen abzuweichen. Aber nicht nur das: sondern dadurch, daß man sich wirklich mit ihnen beschäftigt, nicht auf mechanische, sondern auf geistige Weise, ihren Inhalt innerlich verarbeitet, wirken sie wie alle echte Tradition und Autorität nicht tötend, sondern belebend. So sind sie wirklich ein Symbol, um das sich die Gläubigen einer Kirche scharen,

---

1) Ich freue mich auch in diesem Punkte mit Riehm a. a. O., S. 38 übereinzustimmen.

2) Diese Garantie ließe sich auf diesem Wege doch nicht erreichen. Ritschl a. a. O., S. 25 sagt: „Die Summe ist, daß der Rationalismus nicht durch rechtliches Verfahren, sondern durch das Glaubensleben der Kirche überwunden wird, daß orthodox verlarvte Rationalisten, wie sie unter den Lutheranern vorkommen, nicht besser sind, als offene, und daß auch das am schärfsten formulierte Bekenntnis kein Mittel ist, um jenen das Amt zu nehmen.“

ohne daß sie einen geistlichen Zwang ausüben und ein Hindernis für den Fortschritt bilden. Sie haben die Bedeutung, welche man der Tradition zuschreiben kann, welche in der Kirche zu einer bestimmten Zeit zur Geltung gekommen ist, und sie haben dieselbe in um so höheren Grade, als sie der Zeit der Gründung der Kirche überhaupt oder einer Partialkirche näher stehen, weil sie in demselben Maße die Präsumtion für sich haben, das eigentümliche Wesen und Prinzip der Kirche überhaupt oder einer Partialkirche klar zum Bewußtsein zu bringen, und zugleich eine wirkliche Glaubensthat zu sein, während die Bekenntnisse, welche zur Schlichtung von Lehrstreitigkeiten gemacht sind, zu stark einseitig wissenschaftlich bestimmt sind schon in ihrer Entstehung, um den Anspruch auf Geltung in späteren Zeiten in demselben Maße rechtfertigen zu können [1]). Der Tradition bezeugt man Achtung, man besinnt sich, ob es nötig sei, sich von ihr zu entfernen, insbesondere einer solchen Tradition, welche auf einer gemeinsamen Glaubensthat der Kirche ruht. Aber man hält sie nicht für unfehlbar, da das wieder einer intellektualistisch gerichteten Identifizierung des Ideales und der wirklichen Kirche zuführen müßte (s. o. S. 61). Die in der Tradition niedergelegte Weisheit soll ihre belebende, befruchtende Kraft darin äußern, daß sie der Gegenwart und ihren Bedürfnissen entsprechend angewendet wird, und so ihrem Kern nach als lebendige Kraft fortwirkt. Die Meinung bei der Verpflichtung auf die Bekenntnisse, kann also nur die sein, daß man sich gewissenhaft mit ihnen auseinandersetzen, nicht ohne Not von ihnen abweichen und in der praktischen Wirksamkeit sich nicht in solchen Widerspruch mit ihnen setzen wolle, daß dadurch der Achtung vor ihnen Abbruch geschieht. Denn man wird sich stets zu erinnern haben, daß die Bekenntnisse der einzig gemeinsame formulierte Ausdruck des Kirchenglaubens sind, der bis jetzt existiert [2]). Ebenso

---

1) v. d. Goltz a. a. O., S. 21: „Das Apostolicum als das gemeinchristliche Glaubensbekenntnis in dem gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, die Augsburgische Konfession als das protestantische Glaubensbekenntnis im öffentlichen Recht der Kirche sind die eigentlichen Hauptsymbole, auf welche streng genommen allein der Name Bekenntnis paßt." S. 22.

2) Um die Gewissensbedenken, welche einer strenger gefaßten Verpflichtung vonseiten der zu Verpflichtenden entgegenstehen könnten, zu beseitigen,

aber muß auf der andern Seite stets anerkannt werden, daß dieselben noch nicht die höchste Stufe christlicher Erkenntnis nach Form und Inhalt darstellen (auch nicht in den Fundamentallehren), daß also vorbereitende Versuche zu einer Verbesserung derselben nie dürfen ausgeschlossen werden, sofern diese von dem christlichen Prinzip ausgehen. Im Gegenteil ist es der in der christlichen Kirche fortlebende Geist Christi, der auch ihre Erkenntnis zu ihrer Vollendung führt, und diesen Geist darf das Bekenntnis nicht dämpfen. Es ist eine sehr einfache Rede, derartige Vermittelungsversuche, wie sie hier gemacht werden, als vage zu bezeichnen [1]). Allein geistliche Dinge wollen geistlich gerichtet sein. Und es wird schließlich doch dabei bleiben müssen, daß die Bekenntnisse lediglich als kirchliche Tradition, wenn auch als der Gipfel derselben zu behandeln sind [2]).

---

hat man vorgeschlagen, der Geistliche solle selbst ein Bekenntnis ablegen, über das dann die Behörde zu befinden habe. Allein dadurch wird für die Kirche die Schwierigkeit nicht beseitigt. Denn es fragt sich dann, nach welchem Maßstabe die Kirche urteilen soll. Ist der Maßstab der Buchstabe des Bekenntnisses, so muß bei irgendwelcher Unklarheit des Bekennenden zuerst eine Untersuchung beginnen. Hat aber die Kirche den Grundsatz einer milden Beurteilung, so kann ganz ebenso gut auch die Verpflichtung auf die Bekenntnisse in unserem Sinne stattfinden. Es ist ferner durchaus nicht im Interesse der Kirche als Gemeinschaft, daß bei dem Akte der Anstellung eines Beamten die individuelle Beschaffenheit seiner Überzeugungen besonders hervortrete. Vielmehr soll er gerade wissen, daß er dem Ganzen in dem Amte dienen soll, und so sehr sein individuelles Gewissen und seine individuelle Überzeugung geachtet werden muß und er dieselben nicht verleugnen darf, so wenig braucht er dieselben da überall vorzudrängen, wo er im Auftrage des Ganzen zu handeln hat. Das Amt ist keine Privatbeschäftigung. Das muß einem jeden gerade bei dem Eintritt in dasselbe klar werden.

1) Jedenfalls entsprechen sie den Thatsachen, da es kaum einen der Vertreter des strengen Konfessionalismus giebt, der nicht in einem oder mehreren Hauptdogmen Abweichungen von den Bekenntnissen sich gestattete, was jedem Kundigen kein Geheimnis ist.

2) Wir dürfen die Frage nicht völlig übergehen, in welchem Verhältnisse die Bekenntnisse zu der Schrift stehen. Da wird zunächst unbestreitbar sein, daß keine Partialkirche, welche christlich sein will, sich von dem Prinzip des Christentums emanzipieren kann. Insofern dieses nun in seiner

Allein dieser Auffassung gegenüber redet man von den „zu Recht bestehenden Bekenntnissen", und wir verkennen nicht den Wahrheitsgehalt dieser Formel. Sie bedeutet, daß die Bekenntnisse dem Staat gegenüber eine rechtliche Seite an sich haben, wie ja auch die Augustana für den Augsburger Reichstag geschrieben war. An den Bekenntnissen kann der Staat sehen, welche Grundsätze eine Kirche hat und auf Grund derselben, sofern sie nämlich dem Staate nicht feindlich sind, kann der Staat eine Kirche mit seinen Mitteln fördern [1]). Aber für den Staat kommt es natürlich nicht auf die feinere Ausgestaltung der Glaubenslehre an, und

---

intensivsten Gestalt in der Schrift gegeben ist, wird sich kein Bekenntnis in dieser Hinsicht der Kritik der Schrift entziehen dürfen. Auf der anderen Seite enthält aber ein Bekenntnis auch Individuelles, das, wenn es eine konkrete Ausprägung des christlichen Prinzips darstellt, nicht in derselben Weise an dem Maßstab derselben kann gemessen werden. Ebenso aber zeigt sich in demselben, wenn es anders nicht wertlos ist, ein eingehenderes Verständnis des Christentums nach bestimmten Seiten hin, insbesondere seiner Tragweite, sei es für bestimmte Erkenntnisse, sei es für die Erkenntnis bestimmter praktischer Verhältnisse. Auch in dieser Hinsicht wird es schwer sein, überall die Messung an der Schrift vorzunehmen (s. o. S. 122 f.). Unmöglich aber ist die Forderung, die Schrift nach dem Bekenntnis in dieser Hinsicht auszulegen, wie von selbst erhellt; das wäre allem historischen Sinn entgegen. So bleibt nur dies übrig, daß das Bekenntnis in diesen Punkten eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Schrift behalten kann, selbst aber — und das ist das Gegengewicht gegen die Möglichkeit der Herrschaft einer einseitigen Tradition — wie Gegenstand der Verehrung, so der Prüfung bleiben muß, was die bezeichneten Punkte angeht. Da aber die Voraussetzung des Wertes dieser Nuancen und eingehenderen Bestimmungen dies ist, daß das christliche Prinzip nicht verfälscht werde, so wird stets darauf das Hauptaugenmerk zu richten sein, daß das Bekenntnis nicht dem Prinzip des Christentums untreu werde, und so wird allerdings, wenn man auf diesen zentralen Punkt sieht, stets nicht stark genug die Unterordnung des Bekenntnisses, wie aller kirchlichen Lehre unter die Schrift betont werden können.

1) Herrmann a. a. O., S. 25: „Wollte die Kirche oder ein Teil derselben das Bekenntnis ganz aufgeben und neue Grundlagen annehmen, so wäre das rechtlich nicht eine Veränderung innerhalb der protestantischen Kirche, sondern eine Aufhebung derselben und die Gründung einer neuen Religionsgemeinschaft, deren inneres und äußeres Rechtsverhältnis .... von einer neuen Anerkennung des Staates abhinge."

es ist eine fatale Verwechselung, wenn man nun innerhalb der Kirche selbst diese rechtliche Seite des Bekenntnisses so geltend macht, daß dasselbe wie ein Gesetzescodex behandelt wird, und von der Unterwerfung unter die Formulierungen der Bekenntnisse das Recht Beamter in der Kirche zu sein abhängen soll. Diese rechtliche Anwendung der Bekenntnisse würde der Lehre ein ganz einseitiges Übergewicht geben und auch insofern den Intellektualismus befördern, als die Beamten der Kirche sich wesentlich nur als Lehrer betrachten müßten, wenn ihre ganze Stellung nur von ihrer Lehre abhängig gemacht würde, während doch wesentlich auch schon in der Lehre die Gründe zu berücksichtigen sind, aus denen Einer abweicht, und überhaupt mehr als auf die Abweichungen auf das Positive zu sehen ist [1]), das Einer vertritt, abgesehen davon, daß es darauf doch ein wenig ankommt, ob Einer ein treuer Hüter der Gemeinde zu sein bestrebt, von der Verantwortlichkeit und dem heiligen Ernste seines Amtes durchdrungen ist und ein ernstes Glaubensleben führen will. Ferner ist es auch dem Wesen christlicher Lehre zuwider, sie zum Lehrgesetz machen zu wollen und Verordnungen zu treffen, welche die Abweichung von bestimmten Lehrsätzen wie eine Verletzung von Staatsgesetzen behandeln. Wie die Bekenntnisse ursprünglich eine Glaubensthat der Kirche sind, so kann die Zustimmung zu ihnen nur eine auf eigener Überzeugung gegründete sittliche und darum freie That sein. Einen Bekenntniszwang auszuüben, kann der protestantischen Kirche nicht beikommen. Ein Gesetz kann man anerkennen, auch wenn man es nicht billigt, weil es sich bei der Befolgung desselben nicht sowohl um die innere Anerkennung der Wahrheit und Richtigkeit desselben als um eine äußere Ordnung handelt, der man sich aus Gehorsam gegen den Staat unterwirft. Bei der Anerkennung des Bekenntnisses aber ist doch die Meinung, daß man in demselben seinen Glauben ausgesprochen finde. Hier handelt es sich also um die Anerkennung der Wahrheit desselben, die, wenn sie keine freie ist, unsittlich ist, weil sie die

---

1) Vgl. hierüber Riehm, Kirche und Theologie, S. 40; ebenso Ritschl a. a. O., S. 15: „Die bloß juristische Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Bekenntnis ist die weltliche.“

Wahrheit preisgiebt. Wenn man einwendet, daß eben die, welche eine solche freie Anerkennung nicht völlig zu leisten vermögen, nicht auf die Kanzeln gehören, so würde man damit denjenigen allein Einfluß in der Kirche verstatten, welche das Traditionsprinzip starr vertreten. Wie einseitig, wie schädlich für die Kirche das sein würde, braucht nach allem Früheren nicht wiederholt zu werden.

Die Hauptsache, auf die es ankommt, ist doch, daß der Protestantismus nicht in seinen letzten Grundsätzen verfälscht werde; und dieser Forderung kann nicht durch strenge Verpflichtungsformeln genügt werden. Wir kommen daher trotz der genannten Einwände auf das oben Gesagte zurück und fügen nur noch einige Bemerkungen über die Beurteilung der Abweichungen von der Kirchenlehre hinzu.

Wenn die Verpflichtung auf die Bekenntnisse nur in dem oben bezeichneten Sinne gemeint sein kann, so wird auch die Beurteilung der praktischen Abweichung von denselben dem entsprechend zu üben sein. Da in concreto jeder einzelne Fall verschieden ist, wird sich schwerlich eine Formel oder Formeln finden lassen, von deren Anerkennung das Recht ein Amt in der Kirche zu bekleiden in jedem Falle abhängig gemacht werden kann. Es kann also nur in dem einzelnen Falle gefragt werden, ob die Abweichung eine so fundamentale sei, daß sie in der protestantischen Kirche keinen Raum mehr habe. Sofern nun diese Abweichungen in der Amtsführung auf wissenschaftlichen Überzeugungen ruhen, kann das von keiner anderen Instanz bemessen werden, als von theologisch gebildeten Männern, welche allein ein Urteil über die Tragweite der Abweichungen haben und den Wert der Lehrnuancen nach ihrem Verhältnis zum Wesen des Protestantismus bestimmen können, welches teilweise aus den Bekenntnissen, aber keineswegs allein aus ihnen gewonnen werden kann. Sofern aber diese Überzeugungen sich praktisch geltend machen und praktischen Anstoß erregen, kann doch gerade nach unserem Begriff der Kirche, welcher das allgemeine Priestertum der Gläubigen fordert, auch für die Gemeinden oder ihre Vertreter (je nach der Verfassung in verschiedenen Instanzen), mit einem Worte für die Laien das Recht mit zu urteilen nicht abgeschnitten werden. Letztere würden das Glaubens-

interesse des einfachen Christen zu vertreten haben. Freilich ist es ja nicht selten, daß Laien mit Unverstand eifern, und wenn dieselben in die feineren dogmatischen Bestimmungen eingehen und hierin ein Urteil sich anmaßen wollen, so ist das schlechthin verwerflich. Aber darüber können, ja sollen sie ein Urteil als mündige Glieder der Kirche haben, ob sie durch die Rede des Geistlichen in ihrem Glauben prinzipiell verletzt werden, ob das, was ihnen heilig ist, profan gemacht wird. Und insoweit haben sie auch ein Recht, mit über die Abweichungen eines Geistlichen von der Lehre im praktischen Amte durch ihre geordneten Vertreter zu urteilen. Das aber wird mehr ein Urteil sein, welches aus dem gegenwärtigen Glauben kommt, als ein solches, welches an dem Bekenntnis direkt gemessen wird. Damit also beide Abwege vermieden werden, einmal, daß die Theologen einseitig intellektualistisch ihr Urteil fällen, sei es, indem sie Abweichungen verurteilen, welche für die Praxis keine wesentlichen Folgen haben, oder welche in der Praxis von dem Betreffenden nicht geltend gemacht werden, sei es, indem sie die praktische Bedenklichkeit von Abweichungen im Interesse der Selbständigkeit der Wissenschaft unterschätzen, sodann daß die Laien sich in ihrem Urteil über die wissenschaftlichen Fragen, welche sie nicht entscheiden können, zu Gericht setzen, damit vielmehr einerseits das praktische Glaubensinteresse zu Worte komme, und anderseits doch zugleich einem sich selbst mißverstehenden Glaubensinteresse vorgebeugt werde, muß das Urteil über Lehrabweichungen in der Führung des praktischen Amtes einer gemischten Jury zustehen, damit gleichmäßig die Tragweite einer Abweichung erwogen und das wahre Glaubensinteresse befriedigt werde, wobei natürlich auch die schon erwähnten Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind, aus welchen Gründen jemand abweicht, wie er diese Abweichung vertritt, ob pietätslos oder nicht, wie er sonst sein Amt verwaltet, was er Positives hat u. s. w. [1]). Daß aber

1) Besonders um Parteirücksichten auszuschließen, wird man auf der Forderung bestehen müssen, daß man nicht ganze Richtungen in Bausch und Bogen als unkirchlich verurteile, oder derartige verurteilende Grundsätze mit Bezug auf Strömungen in der gegenwärtigen Theologie feststelle, sondern immer jeden Fall für sich ins Auge fasse. Auch dürften sich manche Ver-

der kirchlichen Beurteilung die wissenschaftlichen Elaborate ihrer Beamten nicht unterstehen können, versteht sich ebenfalls von selbst, es müßte denn der exorbitante Fall eintreten, daß aus ihrer Beschaffenheit mit Sicherheit zu entnehmen wäre, daß sich ein Kirchenbeamter in ihnen der Kirche überhaupt oder dem christlichen Prinzip feindlich gegenüberstellt.

Was aber die Lehrer der Theologie angeht, so können dieselben, da die Theologie doch, wie § 22 besonders gezeigt werden wird, als Ganzes zugleich dem wissenschaftlichen Organismus zugehört, nicht in derselben Weise an die Bekenntnisse gebunden werden, da ja insbesondere die spekulative Theologie die Aufgabe hat, dazu zu wirken, die Mängel abzustellen, welche der Formulierung der gegenwärtigen Lehre nach anhaften [1]). Schon Schleiermacher bemerkt, daß die Dogmatik orthodox und heterodox zugleich sein müsse. Nur die Gewähr kann die Kirche verlangen, daß die, welchen die Bildung ihrer Beamten anvertraut wird, zugleich ein warmes Interesse für das Gedeihen der Kirche haben und ihr Bestes wollen, daß also ihre wissenschaftliche Lehrthätigkeit nicht den praktischen Aufgaben der Kirche entfremde, sondern sie fördere. Aber diese Gewähr liegt großenteils schon in dem Fach der Theologie, das immer mit der Praxis Fühlung behalten muß, und es ist um so mehr hier eine falsche Ängstlichkeit zu vermeiden, als die wissenschaftlichen Einseitigkeiten durch den wissenschaftlichen Prozeß selbst sich aufheben und als der Theologie als einer zu-

---

treter einer strengen Lehrdisziplin wohl daran erinnern, daß nicht nur Ausschreitungen zu treffen sind, welche der traditionellen Auffassung des Christentums entgegentreten, d. h. sogenannte liberale, sondern auch solche, welche in der Verehrung der Tradition und einseitigen Betonung der kirchlichen und amtlichen Autorität und dem Ähnlichem den römischen Irrtümern wieder Thür und Thor öffnen, wofür leider freilich kein allzu feines Gefühl in vielen kirchlichen Kreisen der Gegenwart vorhanden zu sein scheint.

1) Es ist wohl nur als ein Kuriosum zu betrachten, wenn Hofmann in seiner „Ethik" den Pastoren fast größere Freiheiten als den Lehrern der Theologie zuzugestehen scheint, da er letztere wesentlich als Kirchenbeamte, die an die eigentümliche Bestimmtheit ihrer Kirche durchaus gebunden sind, ansieht; vgl. S. 190. 191. Vgl. dagegen Rothe, Encyklopädie, S. 21 f.

gleich der Kirche dienenden Wissenschaft stets durch ihr eigenes Wesen eine gewisse innere Schranke gezogen ist [1]).

Man könnte freilich fürchten, daß so die Theologie Studierenden, welche sich dem praktischen Kirchendienst widmen wollen, in eine schlimme Lage geraten würden, wenn sie sich freiere Ansichten ihrer Lehrer aneignen und nachher doch praktisch sich an die Tradition anschließen müssen. Allein in der Wirklichkeit sind die Unzuträglichkeiten nicht groß, wenn der praktische Geistliche sich klar macht, daß er nicht unmittelbar die Resultate der wissenschaftlichen Studien in die Praxis hineintragen darf, daß ihn vielmehr sein durch die Wissenschaft gewonnener weiterer Blick im Zusammenhang mit der wachsenden Erkenntnis der konkreten Bedürfnisse der Gemeinde, denen er nur durch die praktische Umprägung der wissenschaftlichen Gedanken genügen kann, dazu in den Stand setzt, auch da, wo er abweicht, den hergebrachten Ansichten brauchbare Seiten abzugewinnen, auch aus dem traditionellen Stoff solches auszuwählen, was er originell verwenden und für die Gegenwart und das gegenwärtige Bedürfnis flüssig machen kann. Jeder soll im Glauben und in der Erkenntnis wachsen, und keiner ist in beidem vollkommen. Anstoß [2]) muß jeder Geistliche auf der Kanzel und in der Seelsorge vermeiden, da er erbauen soll, da er für die ganze Gemeinde und nicht bloß für einzelne oder bestimmte Richtungen vorhanden ist, da er seine Thätigkeit so einrichten muß, daß er allen etwas giebt [3]). Wenn sich die Geistlichen aber, wie schon oben aus anderen Gründen als empfehlenswert angesehen wurde, der Polemik enthalten, so kann eine um so ersprießlichere Wirkung auch von freier gerichteten Beamten der Kirche ausgehen, je mehr gerade solche als Pioniere dienen können, welche den Volksschichten das Evangelium vermitteln, die demselben entfremdet sind, weil sie sich leichter in die Stimmung solcher Kreise versetzen, und das Wahre, das sie besitzen, leichter als Anknüpfungspunkt für das Christentum verwenden können, als einseitig traditionelle Geister. Ein

---

1) Vgl. Riehm a. a. O., S. 17 f. 32 f.: „Es liegt in der Wissenschaft selbst ein Schutzmittel gegen die mit ihr verbundenen Gefahren."

2) Matth. 18, 6.

3) 1 Kor. 9, 19—22.

hiatus zwischen Praxis und Theorie muß sich so nicht ergeben, der sich als Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Kirche offenbarte, wenn von den Geistlichen mit richtigem Takte der Tradition das ihr zukommende Recht gelassen, an sie angeknüpft wird, und wenn zugleich die Schranke der Bedeutung der Tradition von der Kirche richtig gewürdigt wird [1]). Die berechtigte Tendenz zum Fortschritt im Erkennen und die Achtung vor der Tradition zu vereinigen, ist eine sittliche Aufgabe der Kirche, die sie von ihrem Grundprinzip aus zu lösen hat (s. o. S. 51. 70. 91. 92), vor allem mit Hilfe der Wissenschaft.

§ 17.

Kirchlicher Unterricht.

Schließlich gehört der intellektuellen Funktion der Kirche noch der religiöse Unterricht an, wenn allerdings hier auch zugleich das erziehliche Moment mit in Betracht kommt, so daß dieses Gebiet als ein der intellektuellen und der auf die Willensthätigkeit bezüglichen Funktion gemeinsames am besten hier als Übergang zu der letzteren Funktion behandelt wird. Hier müssen wir vor allem darauf hinweisen, daß dieser Unterricht in seinem ganzen Umfang Sache der Kirche sein sollte, wenn anders die Pflege des religiösen Lebens der Kirche zuzuschreiben ist. Vielfach besteht die Einrichtung, daß die Kirche bloß den eigentlichen Konfirmandenunterricht giebt und etwa noch Sonntagskatechesen unter ihrem direkten Einfluß stehen. Allein sie sollte überhaupt den Religionsunterricht als ihre Domäne festhalten [2]). Insofern der Kirche das

1) Vgl. Riehm, Kirche und Theologie, S. 34: „Wer in solchem Falle sofort mit Anklagen bei der Hand ist auf Mangel an Offenheit, Zweizüngigkeit, doppelte Buchführung, unsittliche Accomodation u. dgl., der hüte sich, daß er sich nicht der Übertretung des achten Gebotes schuldig mache."

2) Vgl. den trefflichen Aufsatz von Seyerlen, Zur Orientierung in der Schulfrage (Protestantische Kirchenzeitung 1880), S. 60f. 85f. 90: „Kurz gesagt: In Preußen leitet und überwacht die Kirche den staatlichen Religionsunterricht; in Baden und Österreich leitet und überwacht der Staat den kirchlichen Religionsunterricht. Wir können uns nur für den süddeutschen Modus erklären."

Recht der Inspektion des Religionsunterrichtes zugestanden wird, wird dieser Grundsatz, daß die Kirche den Religionsunterricht als ihr Feld zu betrachten habe, auch anerkannt, ohne konsequent durchgeführt zu werden. Die Unzuträglichkeiten einer solchen Trennung von Konfirmanden- und Schulunterricht in der Religion zeigen sich am meisten, wenn, besonders auf höheren Bildungsanstalten die Art des Religionsunterrichts in der Schule von dem Konfirmandenunterricht in Methode und Inhalt so differiert, daß beide nicht ineinandergreifen und einander fördern, eine Schwierigkeit, die von selbst wegfällt, wenn der Religionsunterricht überhaupt der Kirche anvertraut ist.

Die Aufgabe desselben ist es, die unmündigen Glieder zu würdigen, mündigen Gliedern der Kirche zu erziehen, und hier zeigt sich ganz besonders, daß in dem rein kirchlichen Gebiete auch die intellektuelle Funktion durch den letzten Zweck, die Kultusgemeinschaft, bestimmt sein soll. Im Religionsunterricht kommt es nicht bloß auf Mitteilung von Wissen, sondern zugleich darauf an, daß der ganze Mensch erfaßt wird [1]). Je nach den verschiedenen Altersstufen wird er verschieden behandelt werden müssen. Ganz besonders ist es auf den Stufen bis zur Konfirmation wichtig, daß ein ernster, frommer, sittlicher Sinn gepflegt werde, ohne die kindliche Fröhlichkeit zu zerstören; dazu muß das Wissen als Mittel verwendet werden. Denn in diesem Alter treten Verstand und Gemüt noch nicht so auseinander, wie es später der Fall ist. Da ist es aber für die spätere, ganz besonders durch Zweifel hindurchgehende Entwickelung von dem größesten Werte, wenn bis zur Konfirmation, die eben deshalb auch nicht in ein zu spätes Lebensalter, das Zweifeln und anderen zerstreuenden Einflüssen zugänglicher ist, gelegt werden sollte [2]), ein unauslöschlicher Eindruck von dem Werte

---

1) Nitzsch, Praktische Theologie, Bd. II, S. 240. Vinet, Theologie pastorale, p. 284: „L'object de l'instruction religieuse n'est pas seulement d'apprendre aux enfants leur religion mais de fonder en eux une vie.“ Harms, Pastoraltheologie, Bd. I, S. 144. 162. Vgl. Kapff, Über Erziehung und Ehe in vier Predigten, S. 32: „Nicht Formenglaube, nicht Kopfglaube, nicht Scheinheiligkeit, sondern lebendiger Glaube, d. h. da das ganze Gemüt erwärmt ist, von Liebe zu dem, der uns zuerst geliebt hat.“

2) Vgl. Nitzsch a. a. O., Bd. II, S. 169 f.

des Christentums gewonnen ist, auf den man später immer wieder zurückkommen kann. Das mindeste, wovor ein solcher Religionsunterricht zu schützen vermag, ist dies, daß man in späteren Zeiten des Zweifels den Glauben frivol behandelt, weil der Eindruck aus der Zeit der Konfirmation ein geheimes Veto dagegen einlegt [1]).

Was den Stoff angeht, so ist eben deshalb auf ein eingehendes Verständnis der Lehre in ihrer feineren Ausführung zu verzichten. Es kommt darauf an, die „einfache Gemeindewahrheit" [2]) zur Kenntnis zu bringen, ausgewählte biblische Geschichte, sodann die biblische Lehre, welche das Zentrale so in den Mittelpunkt stellt, daß es alles beherrscht [3]). Die Auseinandersetzungen mit Zweifeln ist auf diesen Stufen noch nicht am Platz, vielmehr alles das, was zu Zweifel Anlaß geben könnte, zu vermeiden, damit vor allem ein tiefer Eindruck von dem Werte des Glaubens erzielt werde. Man wird auch hier das Eigentümliche der Partialkirche weniger in polemischer als in positiver Gestalt, aber immer im Anschluß an die Schrift [4]) hervorheben. Der Katechismus kann nicht als ein Bekenntnis behandelt werden, weil ein Bekenntnis einem ganz anderen Zweck dient als ein Katechismus und nicht so einfach abgeändert werden kann [5]), während ein Katechismus mit der fortschreitenden

---

1) Diese Ansicht steht einer anderen gegenüber, welche als das Ziel des Unterrichts ansieht, den Zögling in den Stand zu setzen, eine freie Wahl der Religionsgemeinschaft zu vollziehen, der er zugehören soll. Allein wenn Religion in diesem Alter Gegenstand der Erziehung sein soll, kann nicht die Differenz der Konfessionen so stark betont werden, daß auf eine Wahl hingearbeitet würde. Vielmehr wie bei der äußeren Mission (s. u.) kommt es besonders auf die Fundamente des Christentums in diesem Unterricht an. Wenn von selbständiger Entscheidung für die eigene Kirche die Rede sein soll, so kann diese Forderung nur in einem späteren Alter befriedigt werden, wenn sich die Persönlichkeit auch nachseiten der reflektierenden Urteilskraft selbständig entwickelt hat.

2) Vgl. Nitzsch a. a. O., Bd. II, S. 179.

3) Vinet l. c., p. 286: „Toutes les vérités ne sont que les diverses faces ou les différentes applications d'une même vérité."

4) Cf. Vinet l. c., p. 286: „Le catechisme presuppose la bible, qu'il ne fait que resumer et systematiser."

5) S. o. S. 145.

pädagogischen Erkenntnis und mit dem fortschreitenden Schriftverständnis, wie auch mit dem fortschreitenden kirchlichen Bewußtsein [1]) in vollem Einklang bleiben soll, soweit dies alles sich auch für diese Altersstufe verwerten läßt. Kein Katechismus darf die Stelle eines Bekenntnisses einnehmen wollen, weil ein Bekenntnis eine gemeinsame historische That der reifen Gemeinde ist, hier es sich dagegen um die Heranbildung der Unmündigen zu reifen Gliedern handelt [2]). Höchstens könnte man sagen, der Katechismus müsse auch in demselben Maße wie alle Lehre [3]) der Grundanschauung des Bekenntnisses entsprechen, sofern dasselbe die Eigentümlichkeit der Partialkirche darstellt. Nur ist zu bedenken, daß, so weit hier für dieses Alter diese Eigentümlichkeit zur Geltung kommt, dieselbe zugleich an die Schrift sich anlehnen soll; denn letztere ist das Hauptervauungsbuch des Volkes; sie richtig lesen zu lehren, darauf kommt es besonders an, darin besteht zum großen Teil die Mündigmachung. Für dieses Alter muß vor allem das Zentrum des Christentums positiv zum Bewußtsein kommen, freilich auch nicht in Form abstrakter Lehre, sondern in möglichst konkreter, faßlicher, anschaulicher Form, vollends nicht die Lehrdifferenzen von anderen Kirchen [4]). Die Lehre soll hier zur lebendigen Frömmigkeit führen.

---

1) Vgl. was hierüber Nitzsch a. a. O., Bd. II, S. 193 f. 180 sagt. Harms a. a. O., Bd. I, S. 215.

2) Vgl. hierüber auch Bassermann a. a. O., S. 43 f.

3) Vgl. o. S. 146—148.

4) Wegen dieses polemischen Charakters hält Palmer die Augustana nicht geeignet, zur Grundlage des Unterrichtes gemacht zu werden, obgleich er den Katechismus als Bekenntnis gefaßt wissen will („Katechetik", S. 262). Von den drei Forderungen Palmers, daß der Katechismus den Glauben als ein Ganzes enthalten müsse, daß die Form und Fassung dem katechetischen Zwecke entspreche, daß er kirchlich-symbolische Geltung habe (S. 264), sind die beiden ersten zu billigen, die letzte dagegen widerspricht der zweiten. Denn ein populäres Lehrbuch des Glaubens kann kein Bekenntnis sein, eben weil hier die zweite Anforderung, die von ihm selbst gestellt wird, gar nichts mit dem Bekenntnis zu thun hat. Der Katechismus soll den Glauben der Kirche in einer an die Schrift anlehnenden Form darstellen, weil es sich hier um die Einprägung der zentralen christlichen Wahrheit handelt. Wünschenswert ist eine gewisse Einheitlichkeit des Katechismus in einer Landes-

Die Art der Behandlung des Unterrichtsgegenstandes muß deshalb zugleich pädagogisch hierauf berechnet sein. Man kann ein ganzes System konfessionell bestimmter Katechismuslehre vortragen, ohne deshalb frommen Sinn zu pflegen. Auch die erbaulichen Reden thun's nicht; wo sie sich mit Ostentation vordrängen, werden die Schüler übersättigt oder gewöhnen sich daran, dieselben gedankenlos nachzusprechen, zumal bei langen Reden die Aufmerksamkeit der Kinder abnimmt. Man hüte sich besonders, ein künstliches Sündenbewußtsein groß zu ziehen, die Gewissen zu überreizen, die Kinder mit religiösen Eindrücken zu überladen, Gewächshausfrömmigkeit zu begünstigen, mit einem Worte, „der geistlichen Erfahrung vorzugreifen" [1]). Auf nichts muß mehr gehalten werden in der Religionsstunde als auf Wahrhaftigkeit. Wenn ferner jeder Unterricht anschaulich sein soll, so besonders dieser, wo es darauf ankommt, das Bewußtsein zu erwecken, daß die Frömmigkeit nicht im gedächtnismäßigen Wissen oder verstandesmäßigen Verstehen, das natürlich nicht fehlen darf, beruht, sondern in der praktischen Anwendung auf das eigene Leben. Daher ist alles durch Beispiele zu veranschaulichen, die aus dem Gesichtskreis und Leben der Kinder entnommen sind. Man muß immer bedenken, daß die Vernunft sich nicht so entwickelt, daß sie allgemeine Grundsätze sofort erfaßt, sondern so, daß sie im Einzelnen das Allgemeine hat; die allgemeinen Grundsätze für sich zu erfassen und zu verstehen, ist erst einer fortgeschrittenen Vernunft möglich. In diesem Gebiete aber kommt noch hinzu, daß praktische Beispiele immer zugleich das Bewußtsein rege halten, daß es sich um Lebenswahrheiten handle. Das Bild Christi

---

kirche, jedoch ohne die Selbstthätigkeit des Unterrichtenden aufzuheben, und ohne daß die Kirche durch Einführung eines Katechismus für alle Zukunft sich die Hände binden müßte, was doch der Fall wäre, wenn der Katechismus selbst die Stelle eines kirchlichen Bekenntnisses einnähme.

1) Nitzsch a. a. O., Bd. II, S. 183, § 194. Kapff a. a. O., S. 18: „Viele greifen es sehr ungeschickt an... Die Kinder werden überladen mit religiösem Stoff, allzu langen Gebeten, gedankenlosem Bibellesen, immerwährenden Ermahnungen und Regeln, so daß sie der Religion überdrüssig werden." Die Kinder sollen Lust haben an der Frömmigkeit; er warnt vor einseitiger Strenge.

muß vor allem den Kindern lieb und teuer werden [1]). Die ganze Behandlungsweise des Unterrichts muß erbaulich sein, d. h. das Bewußtsein erwecken, daß es sich hier um Heiliges, für die Seele Wertvolles handelt [2]). Das ist nur möglich, wenn die Persönlichkeit und das Beispiel des Lehrers dem Unterricht zuhilfe kommt. Dadurch werden viele Ermahnungen überflüssig, die nicht fehlen dürfen, die aber im Übermaß angewandt die Ohren taub machen. Doch in die technischen Fragen wollen wir nicht näher eingehen; sie gehören in die praktische Theologie. Ich hebe nur hervor, was unmittelbar aus dem richtigen Kirchenbegriff für den kirchlichen Religionsunterricht folgt.

Wenn es für den der Konfirmation vorhergehenden Unterricht besonders darauf ankommt, daß zunächst der ganze Mensch ergriffen werde, so ist es der weiteren Entwickelung entsprechend, daß unmittelbares Gefühl, Gemüt, Denken und Wollen nunmehr bewußter auseinandertreten. Es regt sich immer mehr die Selbständigkeit der Persönlichkeit und insbesondere auch des Denkens, und da ist der Frage nicht auszuweichen, wie den aufsteigenden Zweifeln, insbesondere in dem Religionsunterricht auf höheren Schulen zu begegnen sei. Man kann zunächst keineswegs die Stellung einnehmen, daß Zweifel lediglich aus sittlich anstössigen Motiven entstehen. Sie sind vielmehr bei den meisten Menschen ein unvermeidlicher Durchgangspunkt der Entwickelung. So ist die Schwierigkeit der richtigen Behandlung um so größer. Denn einmal muß man sich sehr hüten durch eine übereifrige Apologetik, welche alle möglichen Zweifel, die vorkommen könnten, berücksichtigt, womöglich noch mehr Bedenken wach zu rufen; das tritt insbesondere dann ein, wenn die Apologetik ungründlich zuwerke geht. Aber nicht minder muß man sich hüten, den Zweifel zu brandmarken als etwas Schlechtes, weil man dadurch vielleicht

1) Das betont Kapff a. a. O., S. 14f. mit Recht. „Die Geschichte Jesu ist die beste Moral und die beste Pädagogik“ (S. 32). Er hebt besonders die Harmonie von Heiligkeit und Liebe in Jesu hervor.

2) Hier kommt die seelsorgerliche Seite des Unterrichts mit in Betracht und das Gebet. Vgl. Palmer, Katechetik, S. 632f. Besonders stark tritt dieses Moment, das nie fehlen soll, natürlich bei der direkten Vorbereitung auf die Konfirmation hervor.

zwar erreicht, daß die Meisten ihre Zweifel nicht aussprechen, (wozu die Jugend so wie so neigt) aber daß die Zweifel nur um so tiefer in dem Inneren Wurzel fassen, eben weil sie nicht Gegenstand der Erörterung werden. Vollends aber droht da die Gefahr, daß man in denen, welche keine Zweifel haben, Stolz auf die Vortrefflichkeit ihres Glaubens groß zieht, eine Verachtung der Zweifler, einen religiösen Fanatismus, der am Ende der Kirche nur zu großem Schaden gereichen könnte, schon an sich, aber auch deshalb weil als Gegengewicht gegen denselben sicherlich auf der andern Seite Indifferentismus sich einstellen würde. Im Gegensatz gegen solche Zweifel die mehr gegen einzelne Thatsachen oder Lehren sich richten, soll man für das Wesentliche im Christentum den Sinn um so mehr rege erhalten. Und durch einen rechten Konfirmandenunterricht ist diese Aufgabe bedeutend erleichtert. Es wird indes zugleich auf den höheren Lehranstalten bei genauerem Eingehen auf die feinere Ausbildung der Lehre und bei der Lektüre der Bibel darauf ankommen, daß auch der Verstand vor dem Christentum Respekt bekomme. Denn nicht bloß auf praktischem Wege kann hier der Zweifel überwunden werden. Vielmehr müssen hier der Altersstufe angemessen auch die Zweifel, welche aus der Wissenschaft, aus dem Erkenntnisinteresse hervorgehen, in mehr wissenschaftlicher, theoretischer Weise berücksichtigt werden. Es müssen hier auch der Altersstufe angemessen wissenschaftliche Probleme, welche die christliche Lehre enthält, erwähnt werden. Ein bloßes so zu sagen historisches Mitteilen der Kirchenlehre und der kirchlichen Tradition, ohne daß auf die Wahrheit des Inhaltes eingegangen, dieselbe gegen Einwände anderer Weltanschauungen, also Zweifel verteidigt wird, kann hier nicht genügen. Aber ebenso wenig ist eine Apologetik um jeden Preis notwendig. Es muß der Sinn für selbständige Erkenntnis der Wahrheit geweckt werden. So wenig man das kritische Element, das sich in der Jugend geltend macht, unnütz stärken soll, so wenig darf man das kritische Bedürfnis unbefriedigt lassen; es erwacht später nur um so stärker, und dann vermögen viele dasselbe mit dem religiösen Bewußtsein nicht mehr in Harmonie zu setzen. Eben daher ist es für die Pflege des religiösen Lebens in diesem Alter von der größten Wichtigkeit, den Eindruck

hervorzurufen, daß, wenn selbst die Kritik an manchen Punkten der Lehre oder in manchen die Bibel betreffenden Fragen Recht behalten müßte, damit das Christentum noch lange nicht fallen würde. Der Schüler muß es lernen, zwischen dem Peripherischen und dem Zentralen im Christentum zu unterscheiden. Wenn er früher, mehr der Autorität vertrauend, sich der christlichen Lehre hingab und auf diesem Wege zugleich zu einer, noch nicht von dem Autoritätsstandpunkt bewußt unterschiedenen — daß ich so sage, mehr naiven, durchaus unreflektierten christlichen Frömmigkeit gelangt ist, so kann er nun, indem der Autorität gegenüber eine kritische Stimmung sich geltend zu machen beginnt, vielleicht vorübergehend in einen Zwiespalt mit sich geraten, indem sein Verstand mit seinen bisherigen religiösen Anschauungen disharmoniert. Aber der eingetretene Zwiespalt muß auf sittlichem Wege gelöst werden; und dieser sittliche Weg fordert auch Befriedigung des Erkenntnisdranges, damit der Zweifel zur Vertiefung führe. Der Schüler muß besonders in den oberen Klassen der Gymnasien darauf verwiesen werden, daß er sich eine eigene Überzeugung zu bilden habe, und wenn das in diesem Alter auch mangelhaft gelingen mag, so ist das Streben danach und die Anregungen des Unterrichts, welche dem Denken zuhilfe kommen können, auf die Dauer weit ersprießlicher, als ein voreiliger Abschluß durch Niederschlagen der Zweifel. Nichts ist gerade für diese Entwickelungsperiode wichtiger, als daß sowohl der Sinn für die Wahrheit unangetastet als auch das Interesse an religiösen Dingen, sowie der religiöse Trieb lebendig erhalten werde [1]). Wenn aber der Erkenntnistrieb nicht befriedigt, und nur auf die Pflicht zu glauben verwiesen

1) Übrigens wird auch hier die Behandlung der Zweifel Einzelner zum großen Teil der Seelsorge vorbehalten bleiben, die freilich mit feinem Takte für die Eigentümlichkeit der Jugend geübt sein will. Daher es auch von diesem Gesichtspunkt aus sich empfiehlt, daß die Kirche den Religionsunterricht verwalte, um seelsorgerlich einwirken zu können. Man hüte sich aber vor allem, wenn jemand nicht das ganze Christentum hat, das, was er noch hat und mit dem der Jugend eigentümlichen Idealismus festhält, klein zu machen und herunterzusetzen, als ob es nichts wäre. Damit zerstört man auch den Anknüpfungspunkt für den Fortschritt in einer solchen Seele. Man muß vielmehr von solchem Punkte aus positive Fortschritte zu ermöglichen suchen.

wird, so verleidet man vielen die Religion überhaupt. Nach reformatorischen Grundsätzen kann die Seligkeit wahrlich nicht von dem Quantum der geglaubten Lehren abhängen. Ferner kann nun aber gerade von dem Zentralen aus auch der übrige Inhalt des Christentums dem Denken wieder leichter zugänglich gemacht werden. Es soll versucht werden, das Verständnis für das Peripherische durch den Zusammenhang mit dem Zentralen zu eröffnen. Das Christentum soll als ein organisches Ganze [1]), nicht als ein Haufen von Dogmen erfaßt werden. Gerade diese Behandlung ist geeignet, das Erkenntnisbedürfnis zu befriedigen und an ein zusammenhängendes Denken zu gewöhnen und so für ein Fortschreiten in der christlichen Erkenntnis und für die Überwindung von Zweifeln die Grundlage zu geben, so weit diese Überwindung Sache des Erkenntnisprozesses ist. Wenn auch für die reifere studierende Jugend, nicht bloß die theologische, auf den Universitäten die Mittel geboten würden, das Wesen des Christentums in wissenschaftlicher Form unter Berücksichtigung entgegengesetzter Anschauungen weiter verstehen zu lernen, so könnten derartige Collegia viel zu einer günstigen Lösung von Zweifeln am Christentum innerhalb der gebildeten Welt beitragen. Man könnte sie als eine kaum zu entbehrende Fortsetzung des Religionsunterrichtes in den höheren Klassen des Gymnasiums ansehen, der nur in diesen reiferen Jahren zum ersprießlichen Abschluß gedeihen kann.

Unser Grundsatz inbezug auf den höheren Religionsunterricht geht also dahin, daß zwar die Kirche auch hier stets als Zweck im Auge behalten muß, würdige Glieder ihrer selbst heranzubilden, daß aber hier der Zweck nicht so zu erreichen ist, daß der zu lehrende Stoff bloß als Mittel verwendet werde, um den Willen und das Gemüt für das christlich-fromme Leben empfänglich zu machen, sondern daß die Selbständigkeit der erkennenden Funktion hier ihr Recht fordert, so daß danach gestrebt werden muß, die aus dem Erkennen hervorgehenden Hindernisse des Glaubens auch auf eine das Erkennen befriedigende Weise zu beseitigen, da man nicht das Recht hat, ein Vermögen zugunsten eines andern zu

1) Mit Recht betont das Ritschl in der Vorrede zu seinem Unterricht in der christlichen Religion. Vgl. auch Bassermann, Der Religionsunterricht am Gymnasium (Protestantische Kirchenzeitung 1880), S. 413 f.

erdrücken. Die Wissenschaft, welche, wenn auch in verschiedenem Maße, hiermit zur Geltung kommen muß, hat Anspruch auf relative Selbständigkeit, wie oben dargelegt wurde. Man wird daher auch nicht fordern können, wenn doch anders die Kirchenlehre nicht unverbesserlich ist und wenn die Kritik in der Bibel Widersprüche entdeckt hat, daß immer die Zweifel im Sinne der bisherigen kirchlichen Tradition an jedem einzelnen Punkte gelöst werden. Vielmehr kommt es nur darauf an, daß die Erkenntnis des Wesens des Christentums immer mehr vertieft werde sowohl nach der historischen Seite wie nach der Seite der Lehre, und der Wert desselben immer mehr zum Bewußtsein gebracht werde.

Für die konfirmierte Jugend, welche sich keinem höheren Studium hingeben soll, liegt die Sache freilich anders. Hier gehen die Zweifel weit weniger aus theoretischem Interesse hervor und können deshalb auch weniger auf intellektuellem Wege beseitigt werden. Denn, wenn oft die Zweifel sich auch auf halbverstandene aus der Wissenschaft in das populäre Bewußtsein übergegangene Ansichten stützen, so ist es doch selten wirkliches Interesse am Wissen selbst, das zu Zweifeln treibt, sondern vorzüglich praktische Motive, welche durch solche Ansichten gedeckt werden sollen. Aber auch, wenn das nicht der Fall wäre, so würde es sehr schwer sein, auf wissenschaftliche Weise in populärer Form diese Bedenken wirklich zu widerlegen. Am besten dürfte es sein, an das Richtige solcher Ansichten anzuknüpfen, sie so zu klären und von da aus weiterzuführen, weil dadurch das Bewußtsein geweckt wird, daß die Kirche auch diese Anschauungen kenne und das Richtige in ihnen zu würdigen wisse. Und das erweckt Vertrauen. Aber im ganzen hat man hier mehr den praktischen Motiven nachzugehen, aus welchen Zweifel entstehen können, und diesen praktischen Hindernissen des Glaubens entgegenzuarbeiten, was besonders durch eine energische nicht bloß lehrhafte, sondern besonders der Individualität entsprechende seelsorgerliche Behandlung der konfirmierten Jugend erstrebt werden soll [1]), bei der der Zweck, mündige Glieder, die von lebendiger gesunder Frömmigkeit beseelt sind, für die Kirche heranzubilden, maßgebend sein muß.

1) Vgl. Harms a. a. O., Bd. III, S. 88 f.

3. Die auf den Willen bezügliche Funktion.

Wir sind hiermit schon zu dem übergeführt, was wir die Willensfunktion [1]) genannt haben. Von alle dem, was in dieses Gebiet gehört, wollen wir die drei Hauptpunkte berühren, die erziehende Funktion, die Aufnahme neuer Familien und Familienglieder in die Kirche und die äußere Mission [2]). Wir beginnen mit den beiden erstgenannten Punkten.

§ 18.

Kirchliche Erziehung in Seelsorge und Kirchenzucht. Aufnahme neuer Familien in die kirchliche Gemeinschaft.

Die Kirche hat zwar in der kultischen Darstellung selbst schon ein Mittel der Erziehung und Bildung; aber dieses ist nicht der Zweck des Kultus, sondern nebenhergehende Wirkung, die nicht genügt, um die fortschreitende Steigerung der Kultusgemeinschaft zu vollbringen. Vielmehr treibt der Impuls der Liebe die Kirche dazu, auch erziehend und bildend sich zu verhalten, indem sie die Einzelnen fördern will, sowohl um ihrer selbst willen als auch, damit sie würdigere Glieder der Gemeinschaft seien, was sich gegenseitig bedingt [3]). Der im Kultus gepflegte Gemeinschafts- und Liebesgeist treibt dazu, auch die Einzelnen besonders geistlich zu pflegen.

Zwar könnte man glauben, daß, wenn die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen gefaßt wird, damit eine erziehende Aktion der Kirche gegenüber den mündigen Gliedern ausgeschlossen sei. Allein das könnte doch nur der Fall sein, wenn alle schon vollkommen wären. So gewiß die Einzelnen einander durch Seelsorge im weiteren Sinne gegenseitig fördern sollen, so gewiß wird auch die Kirche einen solchen Einfluß auf ihre Glieder ausüben müssen. Derselbe ist nun näher zu bestimmen.

---

1) Vgl. o. S. 28. 32.

2) Über Kirchenverbesserung vgl. das oben S. 74. 80, vgl. S. 53 Angedeutete.

3) S. o. S. 39.

Hier zeigen sich sofort die protestantischen Grundsätze im Gegensatz gegen die römischen. Die römische Kirche ist wesentlich erziehende Größe; sie will den Willen bilden und fordert vor allem von ihren Unterthanen formalen Gehorsam. Dabei dehnt sie das Gebiet der Erziehung so weit aus, daß sie das ganze Leben sich glaubt unterstellen zu dürfen. Sie will die Suprematie über die Größen, welche als erziehende Faktoren mit in Betracht kommen, über die Familie und über den Staat. Sie schreibt auch einzelne sittliche Handlungen vor und läßt es nicht bewenden bei der bloßen Pflege der Gesinnung. Grundsätzlich wünscht sie, daß ihr das gesamte Gebiet der Volkserziehung unterstellt sei. So faßt sie sich auch als Heilsanstalt und glaubt, wie natürlich, wenn der Kirche die gesamte Volkserziehung untersteht, für ihre Zwecke rein rechtliche Mittel in Anspruch nehmen zu dürfen. Wird doch der Priester in der Beichte geradezu zum judex, und daß sich die römische Kirche nicht scheut, auch die rechtlichen Zwangsmittel des Staates in ihrem pädagogischen Interesse zu verwenden, braucht nicht ausgeführt zu werden. Dieser Erziehungsanstalt gegenüber sind alle unmündig, und es wird übersehen, daß der Zweck der Erziehung die Mündigkeit sein muß; Gehorsam soll die Grundtugend bleiben. Für das religiöse Leben ist davon die notwendige Folge eine falsche Mittlerschaft der Kirche zwischen Gott und der einzelnen Seele.

Alle dem kann natürlich der Protestantismus grundsätzlich nicht zustimmen. Und doch sind innerhalb desselben wieder ähnliche Ansichten aufgetaucht, welche zum Teil auch gegenwärtig ihre Vertreter finden. So redet Kliefoth von dem Gnadenmittelamt der Kirche [1]) und glaubt, daß die einzelnen Stände als Glieder der Kirche zu fassen seien, als ob die Kirche direkt mit den verschiedenen Ständen und Berufsarten zu thun hätte, ihr diese Funktionen ebenfalls unterstellt wären. Hier greift die Kirche wieder direkt in alle einzelnen Gestaltungen des Volkslebens ein und will durch das Gnadenmittelamt die Einzelnen an die Kirche als vermittelnde Heilsanstalt binden.

Es handelt sich hier, soviel uns scheint, um einen doppelten

1) Vgl. „Acht Bücher von der Kirche", § 17, S. 18; § 27, S. 27. 354 f.

Gesichtspunkt. Einmal kommt es darauf an, daß die erziehende Thätigkeit der Kirche auf das religiöse Gebiet beschränkt werde. Sodann kann, da die Erwachsenen zugleich als thätige Glieder sich an der Kultusgemeinschaft beteiligen, die Wirkung, die mit der Erziehung beabsichtigt wird, nur die sein, den persönlichen Glauben und das Liebesleben in der Gesinnung zu stärken, damit die Kultusgemeinschaft durch das Wachstum ihrer Glieder immer vollkommener werde. Hieraus folgt nun von selbst, daß die Kirche nur mit Mitteln wirken kann, welche dem rechtlichen Zwang, der auf eine einzelne Person ausgeübt würde, fremd sind, daß es sich nur um Beeinflussung des freien Willens durch Mittel handeln kann, welche die Freiheit nicht ausschließen, speziell um Seelsorge, Bildung einer kirchlichen Sitte und einer kirchlichen öffentlichen Meinung.

Manche wollen noch die Privatbeichte hinzufügen. Die Menschen seien nicht geistlich mündig, sondern sie bedürfen alle als werdende einer besonderen Erziehung, wie sie allein der Beichtstuhl ermögliche und einer Versicherung des Heils, der Privatabsolution durch die Kirche. Das Subjekt könne sich über seinen Zustand täuschen; nur die Kirche könne wirklich die Gewissen trösten, indem ihre verordneten Diener die Absolution im Namen Gottes aussprächen. Es sei ein durchaus einseitiger Standpunkt eines falschen Optimismus, die Kirche prinzipiell aus solchen, welche als Gläubige in sich Heilsgewißheit haben, bestehen zu lassen. Die Privatbeichte habe den großen Vorzug, daß die Einzelnen geistlich geleitet werden könnten, was wahrlich not thue, und die Privatabsolution tröste erst völlig die Gewissen.

Für diese Anschauung könnte man sich auf die Reformatoren berufen wollen. Luther [1]) selbst hat beides, die Beeinflussung der Gewissen und den Wert der Privatabsolution zugunsten der Privatbeichte hervorgehoben, und ebenso will auch die Augustana sie nicht fallen lassen [2]). Allein es ist charakteristisch, daß Luther ebenso auch betont, daß man jedem Bruder seine Sünde bekennen könne, und daß die Augustana, wie Luther die Beichte nicht für schlechthin notwendig erklärt, und (wie Luther) das Hauptgewicht auf die Absolution

1) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II, S. 520 f. 528 f.

2) Art. XI. XXV.

legt, auch ausdrücklich ein Bekenntnis aller einzelnen Sünden ablehnt; besonders aber wird sie frei dem Bedürfnis des Einzelnen anheimgestellt, und damit die Absolution Wirkung habe bei dem Einzelnen, bedarf es Glauben. Wenn man nun alle diese Einschränkungen in Betracht zieht, dazu bedenkt, daß Wort und Sakrament ebenso Vergebung der Sünden gewähren sollen, so ist offenbar, daß die Absolution nichts Besonderes leisten kann, und man versteht schwer, wozu, wenn man vor dem Abendmahl beichtet, die Absolution, welche im Abendmahl gegeben werden soll, noch unmittelbar vorher zu erteilen ist. Allein dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls ist es unmöglich, die Absolution durch ein Gnadenmittelamt etwa als neue Heilsbedingung aufzustellen, als ob dieselbe ohne ein solches nicht zu haben wäre. Die dermalige Unvollkommenheit des Christen kann kein Grund sein, weshalb er nicht sollte der Heilsgewißheit teilhaftig sein, und gewiß würde man sich in unprotestantische Bahnen verirren, wenn man dieselbe von der Absolution des kirchlichen Amtes abhängig machen wollte. Nur dann würde man um der Absolution willen die Privatbeichte wieder einführen und obligatorisch machen können, wenn die Absolution des kirchlichen Amtes Heilsbedingung wäre, und leicht würde jedenfalls eine solche Ordnung dahin mißverstanden, und sie würde, wenn eine Zeit lang geübt, den Blick dafür trüben, daß die Heilsgewißheit des Einzelnen auf eigener Glaubenserfahrung ruhen muß.

Was nun aber den Einfluß der Privatbeichte auf die Leitung der Gewissen angeht, so ist diesem die Spitze dadurch abgebrochen, daß keiner zu ihr verpflichtet werden kann. Denn zu einem allgemeinen Sündenbekenntnis sich zu bekennen, ist nicht Privatbeichte. Auch legt die Augustana auf diese Seite überhaupt nicht das Hauptgewicht, kann es auch nicht, weil sie die Aufzählung der Sünden ablehnt. Fällt aber diese Eigentümlichkeit der katholischen Beichte weg, so ist ein gemeinsames Sündenbekenntnis der gesamten zur Kommunion sich anschickenden Gemeinde weit vorzuziehen, weil dadurch der Charakter der Gemeinschaftlichkeit in den Vordergrund tritt [1]). Wollte man aber die

1) Etwas anderes ist es, wenn ein Einzelner privatim zu beichten und absolviert zu sein wünscht. Das soll natürlich nicht abgeschlagen werden.

Privatbeichte damit empfehlen, daß da dem Geistlichen Gelegenheit gegeben sei, für das religiöse und sittliche Leben gute Ratschläge zu geben, so könnte sie zwar an sich dazu nützlich sein, hat aber auf der andern Seite die Gefahr, daß die Einzelnen mehr und mehr das Bewußtsein davon verlieren, daß es ihre Pflicht ist, so gerne sie den Rat anderer erbitten, doch schließlich selbst zu wissen, wie sie zu handeln haben, daß nicht ihr Ratgeber und Beichtvater sondern sie selbst für ihre Entscheidungen verantwortlich sind. Diese Gefahr wird viel leichter bei der Seelsorge vermieden, weil die Abhängigkeit des Einzelnen von dem Seelsorger eine weit geringere ist als die von dem Beichtvater, und weil für den ersteren die Versuchung geringer ist, den Einzelnen in der Abhängigkeit von der Kirche zu erhalten statt ihn zu einer selbständigen Persönlichkeit mit eigenem Gewissen zu bilden, die aus freiem Willen als Glied der Kultusgemeinschaft sich bethätigt. Ein Protestant soll die strafende und sittlich-belehrende Predigt des Wortes selbst auf seine Verhältnisse anwenden lernen, und dazu soll ihm auch die Seelsorge helfen. Die Mündigkeit des allgemeinen Priestertums spricht sich darin besonders aus, daß den Laien die Bibel in die Hand gegeben wird, damit jeder selbst zur Quelle des ursprünglichen Christentums kommen und selbst urteilen könne [1]). So wird das, was man der Privatbeichte zuschreiben will, angemessener als Aufgabe der Seelsorge zu betrachten sein.

Die Seelsorge könnte nun zwar für die Gläubigen genügen. Aber es giebt auch solche, die noch nicht gläubig sind, ja Entfremdete. Und für diese, meint man, bedürfe die Kirche einen Vorhof des Gesetzes. Es sei bei ihnen schon etwas erreicht, wenn sie wenigstens Ehrerbietung und Gehorsam gegen die Kirche, Respekt vor der kirchlichen Autorität gewinnen. Daher habe hier die Seelsorge zunächst darauf hinzuarbeiten, daß die Autorität der Kirche anerkannt werde, und ihr habe die Kirchenzucht zur Seite zu treten. Wir wollen bei dieser wichtigen Frage noch einen Moment stehen bleiben.

Sicherlich muß auch die Kirche das Gesetz verkündigen. Aber

---

1) Hierauf dringt Spener besonders in seinem „Geistlichen Priestertum“ (ed. Wilcke), Frage 29—43.

das Ziel dieser Gesetzesrede ist dies, Bußfertigkeit zu erzeugen, damit das Bedürfnis für das Heil in Christo erwache. Man wird grundsätzlich festhalten müssen, daß die Kirche nicht zum Gehorsam gegen sich als Kirche erziehen kann, sondern daß sie zum Heil in Christo führen soll, das jeder an sich erfahren muß, damit er auf diesem Wege ein würdiges Glied der Kirche werde.

Daher ist jedenfalls eine geschickte Seelsorge das Hauptmittel, das auch hier angewandt werden muß, und die Kirchenzucht kann erst in Betracht kommen, wo die Seelsorge keinen Erfolg hat. Es ist demnach im höchsten Maße zu mißbilligen, wenn man für die Seelsorge, um das geistliche Amt vermeintlich möglichst hoch zu stellen, die „exspektative“ Methode empfiehlt [1]). Im Gegenteil ist gegenüber der Entfremdung, welche sich teilweise in den Massen geltend macht, die der Geistliche nicht allein bewältigen kann, eine Kirchenverfassung, welche Laien zur Mitarbeit heranzieht, als segensreiches Hilfsmittel zu betrachten. Ja nach protestantischen Grundsätzen hat jeder Einzelne auf seine Weise mitzuwirken, und freie Vereine zum Zweck der inneren Mission müssen sich bilden [2]). Soweit aber die Kirche durch ihre Organe selbst Seelsorge treibt, wird es darauf ankommen, daß immer zugleich die Rücksicht auf die Gemeinschaft im Auge behalten, daß dafür gesorgt werde, daß die Frömmigkeit nicht in falsche individualistische Bahnen gerate, daß vielmehr auch der gesunde Gemeinschaftssinn belebt werde. Allein da niemand den Wert der Kultusgemeinschaft richtig schätzen kann, der nicht selbst zur persönlichen Frömmigkeit gekommen ist, so wird die Hauptaufgabe bleiben, die Leute

---

1) So Steinmeyer, Die spezielle Seelsorge im Verhältnis zur generellen, S. 43. 80. 102. Vgl. dagegen Harms a. a. O., in dem vortrefflichen Abschnitt III, 5. Rede, S. 93: „Steht denn nicht darum einer Gemeinde ein Seelsorger vor, daß er nicht bloß abwarte, ob jemand seine Hilfe und seinen Zuspruch begehre, sondern damit er selbst hingehe und sehe, ob einer desselben bedürfe.“ S. 51f. Auch Hartmann (Die Religion des Geistes) beschränkt die Seelsorge auf „private Erteilung nachgesuchten Rates“ (S. 326), natürlich nicht aus einem übertriebenen Amtsbegriff, sondern aus einseitiger Betonung der Autonomie der Individuen. Die Extreme berühren sich.

2) Vgl. u. § 20 über das Verhältnis der freien Vereine zur kirchlichen Organisation.

so zu der Erfahrung des Heils in Christo selbst zu führen, daß sie in ihr die Quelle alles kirchlichen Sinnes finden.

Je mehr nun in der Gegenwart das Bewußtsein rege ist, daß der Einzelne nicht zur Kirche gezwungen werden kann, je mehr die Freiheit der Subjekte betont wird und je eifersüchtiger die Leute auf ihre Freiheit zu sein pflegen, und zwar um so eifriger, je unreifer ihre Vorstellungen von Freiheit sind, um so mehr wird man den Schein vermeiden müssen, als wolle die Kirche die Freiheit der Einzelnen zerstören, welche ihnen durch ihre staatliche rechtliche Stellung garantiert ist. Der kirchlichen Gemeinschaft zugehören ist zwar eine Pflicht, aber keine rechtlich zu erzwingende. Ebendaher wird es auch wenig helfen, wenn der Seelsorger auf seine kirchliche Autorität, auf sein Amt pocht, oder als Hauptpflicht entgegenhält die Anerkennung der Autorität der kirchlichen Lehre oder fordert, der Autorität der Schrift sich zu beugen [1]). Das ist es ja eben, daß diese Autoritäten keine Anerkennung in solchen Kreisen finden; ja gerade die Meinung, daß die Kirche eine Beugung unter diese Autoritäten fordere, um die Gewissen zu beherrschen, entfremdet viele der Kirche. Hier kommt es vielmehr gerade darauf an, wieder Vertrauen zu gewinnen. Wenn der Seelsorger sich damit einführt, daß er ein Recht habe zu kommen, da auch der Besuchte formell der kirchlichen Gemeinschaft angehöre, in deren Auftrag er komme, und zunächst im äußeren, in der mannigfachen Not und Ähnlichem einen Anknüpfungspunkt sucht, auch durch thätige Teilnahme zeigt, daß ihn die Liebe Christi leite, dann auch innerlich auf geschickte Weise an das anknüpft, was die Leute glauben, um die vielen Vorurteile zu beseitigen, welche dem christlichen Glauben im Wege stehen, z. B. die vorhin erwähnte Freiheitssucht auf ihren letzten Grund, die sittliche Verantwortlichkeit, zurückführt und sie als Anknüpfungspunkt benützt, um das Gewissen zu schärfen, womit die Empfänglichkeit für das Heil in Christo vorbereitet ist, so wird sich oft

1) Vgl. v. Öttingen, Wahre und falsche Autorität, S. 65: „Wir werden der negativen Zeitströmung gegenüber oder im Angesichte des ehrlichen Zweiflers nie auf die äußere Autorität der Bibel pochen, die Gegner gleichsam zu bannen suchen durch das Medusenhaupt eines infallibel hingestellten Orakels!“

fruchtbarer Boden zeigen, wo man ihn nicht vermutet. Für den Seelsorger ist vor allem praktische Seelenkunde notwendig, die er am besten durch scharfe Selbstbeobachtung gewinnt. Rascher, durch Selbstbeobachtung und Kenntnis der Zeitströmungen gewonnener psychologischer Scharfblick, sowie Besonnenheit und die in andere sich versetzende Liebe, überhaupt das stete Wachstum der eigenen Persönlichkeit ermöglichen dem Seelsorger den richtigen Takt, ohne den er wenig ausrichten, aber bei sonst guter Absicht viel verderben kann. Das Ziel muß sein, bei den Leuten die Einsicht wachzurufen, daß sie selbst ein hohes Gut durch die Mißachtung des Christentums verscherzen, sie zu lebendigen Christen zu machen, und darum auch zu würdigen Gliedern der Kultusgemeinschaft. Von welcher Fruchtbarkeit die Seelsorge des Geistlichen auch für die Güte seiner Predigt sei, dafür, daß er gerade für seine Gemeinde segensreich predige, kurz davon, um mit Harms zu sprechen, was der Pastor dem Prediger zu sagen habe, soll hier nicht weiter die Rede sein.

Es fragt sich nun aber weiter, ob den Entfremdeten gegenüber die Kirche es bei der Seelsorge belassen, oder ob sie Kirchenzucht [1]) ausüben solle, wo die Seelsorge nicht ausreichen will. Man kann hier einen doppelten Gesichtspunkt aufstellen: einmal das Interesse der Gemeinschaft, welche sich gegen die unreinen Glieder schützen müsse, sodann das Interesse der Einzelnen, auf welche man noch mit anderen Mitteln als mit denen der Seelsorge meint einwirken zu können. Als selbstverständlich und allgemein anerkannt in der protestantischen Kirche kann es gelten, daß die Zuchtmittel nicht rechtlich-staatlicher Art sein dürfen, wozu freilich auch im Protestantismus sich hie und da ein Rückfall zeigte, wenn man auch Gefängnis, Geld und Leibesstrafen anwandte. Wenn nun dies ausgeschlossen ist, wie auch der früher geübte Nominalelenchus von den Kanzeln, da er doch ebenfalls der bürgerlichen Ehre zu nahe treten könnte, so würden als eigentliche Mittel der Kirchenzucht übrig bleiben, einmal Fernhalten von kirch-

---

1) Vgl. hierüber die vortrefflichen Arbeiten von Fabri: „Über Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evangeliums“, und Beyschlag in den Hallischen Blättern (Februar 1880), S. 73f., welche auch in historischer und exegetischer Beziehung Beachtenswertes ausführen, das wir nicht unnötig wiederholen wollen. Vgl. Beyschlag, S. 90f. 92—103.

licher Mitthätigkeit, besonders von kirchlichen Ehrenämtern, Fernhaltung von der Teilnahme am Kultus, besonders von demjenigen Teil des Kultus, wo die Innigkeit der Gemeinschaft den Gipfel erreicht. Außerdem könnte man noch neben dieser negativen Seite auch ein positives reinigendes Handeln fordern, welches überhaupt die Stärkung des Geistes und die Schwächung des Fleisches bezweckte. In der katholischen Kirche ist dieser Gedanke bis zur Auferlegung besonderer Bußwerke durch den Beichtvater fortgeführt und mit der Vorstellung, daß die Kirche Strafen für die Sünde anbefehlen und genugthuende Werke vorschreiben könne, verquickt.

Wenn wir zunächst von dem Interesse der Einzelnen ausgehen, dem die Kirchenzucht dienen soll, so dürfen wir hier keinenfalls den allgemeinen Zweck der erziehenden Thätigkeit der Kirche aus dem Auge verlieren, der darauf geht, würdige Glieder der Kultusgemeinschaft zu gewinnen, welche selbst fromme Gesinnung haben. Alle Mittel also, welche diesem Zwecke nichts nützen oder ihm gar schädlich sind, können unter dem Gesichtspunkt, daß die Kirchenzucht dem Interesse der Einzelnen dienen soll, keine Stelle finden. Die Kirche darf nicht derartig von sich ausschließen, daß alle Mittel zur Besserung abgeschnitten wären, sei es auch nur auf Zeit. Ebendaher kann man keinen, im Interesse der Erziehung, von der Teilnahme am Gottesdienste überhaupt fernhalten. Die übrigen Mittel der Kirchenzucht, welche negativer Art sind, Versagung des Patenrechtes, Versagung des aktiven oder passiven Wahlrechtes, Versagung des Abendmahls könnten eher geeignet scheinen, den Eindruck der eigenen Unwürdigkeit hervorzurufen, welche die Gemeinschaft zu solchen Schritten nötige, und dadurch eine Umkehr einzuleiten. Jedenfalls könnte man gegen sie nicht das Bedenken geltend machen, daß die Gemeinschaft hier einen unberechtigten Eingriff in die Freiheit des Einzelnen sich zuschulden kommen lasse, weil es sich bei all diesen negativen Zuchtmitteln nur darum handelt, inwieweit die Gemeinschaft dem Einzelnen an ihren Funktionen Teil geben wolle. Allein hierbei kommt nun in Betracht, daß solche Zucht sich überhaupt nicht auf die Gesinnung erstrecken kann, sondern auf einzelne Thaten und Unterlassungen gegenüber der Kirche.

Wenn also auch einer sich durch die Zuchtübung bestimmen ließe, die Unterlassungen gut zu machen, die Thaten zu unterlassen, so früge sich erst, ob es nicht rein geschehe, um der mit der Zucht verbundenen Unannehmlichkeit zu entgehen. Daher darf die Kirche nie vergessen, daß die Zucht, als pädagogisches Mittel betrachtet, stets für das letzte Interesse der Kirche, die Gesinnung zu bilden, nur unsichere Resultate liefern kann, daher nur da angewandt werden kann, wo andere Mittel nichts mehr helfen, d. h. es wird jedenfalls eine gründliche Seelsorge der Zucht vorangehen müssen, und letztere kann erst dann im Interesse der zu Erziehenden angewendet werden, wenn alle seelsorgerlichen Versuche vergeblich sind.

Was den Ausschluß vom Abendmahl angeht, so wird ja vielfach überhaupt dagegen protestiert, denselben unter die Zuchtmittel aufzunehmen, weil das Abendmahl ein allen angebotenes Gnadenmittel sei und nicht als Zuchtmittel verwendet werden dürfe. Man könnte für den Ausschluß geltend machen, daß gerade, wenn die Gemeinschaft jemanden von dem ihr heiligsten, wo die Gemeinschaft der Christen am innigsten gepflegt wird, fernhalten müsse, dies noch weit eher als der Ausschluß von Ehrenrechten, den Eindruck der Unwürdigkeit in dem Betroffenen wach rufen müsse. Allein dann kommt es darauf an, daß einer wirklich unwürdig sei, was aus einzelnen Thatsachen, z. B. daß einer seine Kinder nicht hat wollen taufen, sich nicht hat wollen kirchlich trauen lassen, mit Sicherheit nicht immer kann geschlossen werden [1]).

Nur wenn sichtlich klar ist, daß der Frömmigkeit fernstehende Motive zum Abendmahl einen an sich Unwürdigen führen, da wird es allerdings auch vom erziehlichen Standpunkte aus gerechtfertigt sein, einen solchen in seinem eigenen Interesse fernzuhalten, daß er nicht durch Verletzung des Heiligen seinen Leichtsinn noch erhöhe, vielmehr der Eindruck von dem Urteil der Gemeinschaft über seine Unwürdigkeit ihn zur Buße treibe. Aber hier muß ein seelsorgerliches Abraten in freundlicher Weise vorangehen. Je schwerer es überhaupt ist, das Innere sicher zu beurteilen, um so

---

1) Hiervon wird unten genauer die Rede sein.

mehr wird Vorsicht geboten sein [1]). Zusammenfassend können wir also sagen, daß, was die Sorge für das Wohl der einzelnen Seele angeht, als Hauptmittel die Seelsorge [2]) angesehen werden muß, daß die Kirchenzucht völlig in zweiter Linie steht, und ebensogut der Kirche völlig entfremden, wie manchmal eine Besserung im Gefolge haben kann.

Aber vielleicht könnte die Kirche durch positive Zuchtmittel fördernd auf das geistliche Leben einwirken? Da hier nur Vorschriften einzelner positiver Handlungen in Betracht kommen würden, oder Auferlegung bestimmter Leiden oder Entbehrungen, so würde sich fragen, ob die Kirche dem Einzelnen gegenüber die Vollmacht habe, ihm einzelne Werke oder Entbehrungen aufzuerlegen. Da der Protestantismus auf einzelne Werke, die von der Gesinnung losgelöst sind, kein Gewicht legt, so müßten dieselben als Mittel zur Bildung der religiösen Gesinnung angesehen werden. Da läßt sich aber in der That nichts anderes denken, als daß sie zur Schwächung des Fleisches und Stärkung des Geistes dienen sollen, wie Schleiermacher [3]) hervorgehoben hat. Nur wird man dann mit ihm hinzufügen müssen, daß bloße Kasteiungen, die allein der Schwächung des Fleisches dienen, nicht berechtigt sind, da es vielmehr darauf ankommt, das Fleisch als Organ des Geistes zu erhalten und nicht für sich zu schwächen. Es kann ja aber auch Thätigkeiten geben, welche eine Gymnastik zum Zweck haben und das Fleisch im Zaum zu halten helfen, ohne es zu schwächen, z. B. Krankenpflege. Wenn es nun an sich derartige Werke geben kann, so fragt sich, ob die Kirche den Einzelnen dieselben vorschreiben könne. Das wird aber zu verneinen sein, weil sie unmöglich wissen kann, ob im einzelnen Falle einer nicht ebenso gut durch seinen Beruf als durch besondere Werke dieses Bedürfnis der Stärkung des Geistes oder der Schwächung des Fleisches befriedigen könne. Vielmehr wird die Kirche es dem Einzelnen

---

1) Vgl. Fabri a. a. O., S. 85f.; Nitzsch a. a. O., Bd. I, S. 244: „Es giebt keine Ausübung der Kirche, welche mit größerer Zartheit und Fürsorge wahrgenommen werden müßte.... als die Disziplin."

2) Vgl. Harms a. a. O., Bd. III, S. 58.

3) „Christliche Sitte", S. 154f.

überlassen müssen, solche Gymnastik auszuüben, wenn er es für angemessen hält; und hier ist besonders darauf hinzuweisen, daß mit allen Kräften vermieden werden muß, daß solche Gymnastik den ordentlichen Beruf störe, dem sie allerdings, besonders bei bestimmten Berufsarten, als Ergänzung dienen kann, um Einseitigkeiten zu vermeiden. Von einer positiven Kirchenzucht kann also kaum die Rede sein [1]).

Was nun aber die andere Seite angeht, daß die Kirche um ihrer Selbstbewahrung willen Kirchenzucht ausübt, so wird sie niemals vergessen dürfen, daß die Personen auch Selbstzwecke sind, und daß die Kultusgemeinschaft in ihrem eigenen Interesse daraufaus sein muß, die Personen womöglich zu würdigen, thätigen Gliedern ihrer selbst heranzubilden, daß sie sich selbst schädigen würde, wenn sie im Interesse ihrer Reinheit die Kirchenzucht so betriebe, daß sie dabei die Bildung der Gesinnung der Personen aus den Augen verlöre [2]). Ebendaher wird sie von dem Gottesdienst niemanden ausschließen, der nicht selbstthätig mit eingreift, da die Anwesenheit nicht würdiger Mitglieder den Kultus nicht wesentlich stören muß, derselbe aber auf diese einen reinigenden Einfluß ausüben kann [3]). Nur von dem Mysterium könnte man die Unbußfertigen ausschließen wollen, damit durch dieselben

---

1) Wenn Schleiermacher a. a. O., S. 157 betont, daß für die Gymnastik die Kirche Organisationen schaffen müsse, die er aber in Organisationen für Armen- und Krankenpflege und dem Ähnlichem findet, so wird sich fragen, ob nicht die Kirche, auch von der Gymnastik abgesehen, derartigen Liebesdienst organisieren muß, so daß hier die Gymnastik nur nebenbei in Betracht kommt, und ob nicht die Glieder der Kirche, auch abgesehen von der Gymnastik, in dem Maße, als es ihr sonstiger Lebensberuf zuläßt, sich hierbei beteiligen sollen, was denn auch allerdings der Herrschaft über das Fleisch dienlich sein wird. Denn diese ganze Thätigkeit läßt sich doch kaum als bloßes Mittel zur Gymnastik auffassen, sondern ist auch Selbstzweck.

2) Das erkennt auch Nitzsch an, der die Kirchenzucht wesentlich aus dem Interesse der Selbstbewahrung der Kirche vor Unreinen behandelt wissen will; vgl. a. a. O., Bd. I, S. 234f. Er erkennt in ihr eine richterliche Funktion der Gemeinde. Dorner, Glaubenslehre, Bd. II, 2. S. 885f. bemerkt mit Recht, die Kirchenzucht müsse zur Selbstzucht führen.

3) Vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 161f.; Nitzsch a. a. O., Bd. I, S. 241.

nicht die Innigkeit der Gemeinschaft und die Reinheit der Darstellung gestört werde. Da in keiner Weise eine Berechtigung vorliegt, um des Bekenntnisses willen auszuschließen, da das Abendmahl kein Bekenntnisakt ist (s. o. S. 106), so bleiben nur notorisch Ärgernis Gebende übrig, die sich nicht bußfertig zeigen welche die Kirche mit Recht ausschließen könnte. Zu diesen kann man aber nicht ohne weiteres alle diejenigen zählen, welche den kirchlichen Pflichten der Trauung oder der Taufe ihrer Kinder nicht nachgekommen sind [1]. Keinenfalls darf die Kirche den Einfluß unterschätzen, den die Abendmahlsfeier auch auf solche Seelen ausüben kann, so daß nur wirklicher öffentlicher Anstoß für die Gemeinde vermieden werden muß.

Etwas anders steht es mit dem Ausschluß vom Patenrecht oder vom aktiven und passiven Wahlrecht. Denn da diese Rechte mit der Seelen Seligkeit nichts zu thun haben, und sie nicht den Charakter von Gnadenmitteln beanspruchen können, so kann hier die Kirche mehr auf ihre Selbstbewahrung bedacht sein. Im allgemeinen scheint zwar der Grundsatz richtig zu sein, daß man solche, welche irgendwelche kirchliche Pflichten versäumen, dieser Rechte für verlustig erklären könne. Allein der Grundsatz ist leichter aufgestellt als ausgeführt. Wie will man z. B. die Regelmäßigkeit des Kirchenbesuchs zur Bedingung für diese Rechte machen, ohne besondere Anstalten zu treffen, um denselben zu konstatieren, die doch ebenso viele Nachteile im Gefolge haben, als sie Vorteile versprechen. Oder will man etwa jeden über seine Stellung zum Bekenntnis zur Rede stellen, um danach zu entscheiden, ob er diese Rechte ausüben könne? Damit würde man zu viel und zu wenig verlangen, zu wenig, weil die Anerkennung des Bekenntnisses noch lange keine Gewähr für die Frömmigkeit ist, zu viel, weil gegenwärtig viele, die sich durch manches in den Bekenntnissen abgestoßen fühlen, doch ein redliches Herzenschristentum erstreben können. Aber auch grundsätzlich wird man die Furcht vor Verunreinigung der Kirche mäßigen müssen, da die Ämter der Kirche an sich so beschaffen sein sollen, daß sie dem Ehrgeiz auf die Dauer keine Nahrung geben. Wer nicht wirk-

1) S. u. das Nähere in dem Abschnitt über Trauung und Taufe.

liches Interesse an der Kirche gewinnt, wird die Ausübung der Rechte bald von selbst fallen lassen, da die Arbeit in der Kirche einen selbstverleugnenden Sinn fordert. Dazu kommt, daß diese Arbeit selbst erziehende Bedeutung hat, wie eine häufige Erfahrung lehrt, daß solche, welche der Kirche zuerst kühl gegenüberstanden, durch Mitwirkung in derselben zu thätigen und lebendigen Gliedern geworden sind, durchaus der Natur des Menschen entsprechend, der, auf Thätigkeit angelegt, das lieb gewinnt, dem er seine Arbeit widmet. Gerade in unserer Zeit hieße es den Segen der die Laien mitbeteiligenden Kirchenverfassung hemmen, wenn man die Grenzen für die Beteiligung zu sehr verengen[1]) wollte. Wenn jemand bezeugt, daß er der Kirchengemeinschaft zugehören und ihr nach Kräften dienen wolle, so ist damit alles geschehen, was unter gewöhnlichen Umständen im Interesse der Selbstbewahrung der Gemeinschaft geschehen soll. Die Kirche muß überall darauf hinwirken, daß ihre Glieder auch in diesem Punkte das Bewußtsein der Verantwortlichkeit haben. Übergroße Ängstlichkeit vermag die Heuchler nicht fern zu halten und entfremdet an sich Wohlgesinnte, während Vertrauen und Entgegenkommen auch ferner Stehende heranzieht.

So ergiebt sich auch von dieser Seite, daß die Kirchenzucht auf einen kleinen Kreis beschränkt bleibt, auf die, welche kirchliches öffentliches Ärgernis geben[2]). Und gerade diese bedürfen am meisten zugleich der Seelsorge, die aus der Liebe hervorgeht, welche sucht und rettet, was verloren ist.

Fragt man aber schließlich nach den Regeln, nach welchen die Kirchenzucht soll gehandhabt werden, so haben allgemeine Kirchengesetze ihre schweren Bedenken. In solchen Gesetzen müßte man allgemeine Kategorieen von Fällen angeben, welche eine bestimmte Zucht erfordern. Allein für die Kirche, welcher es nicht

---

1) Vgl. hierüber die beachtenswerten Bemerkungen von Beyschlag und Köstlin in den „Mitteilungen des evangelischen Vereins in der Provinz Sachsen" 1870, Nr. 4, S. 15. 25.

2) Ich freue mich, hier mit der genannten vortrefflichen Arbeit Beyschlags zusammenzutreffen, der a. a. O., S. 81 sagt: „Die Kirchenzucht im evangelischen Deutschland wird entweder als Gemeindezucht wieder aufleben als Reaktion des religiös-sittlichen Gemeindegefühls gegen Frivolität und Laster, oder sie wird überhaupt nicht wieder aufleben." Vgl. auch S. 88.

bloß um das legale Verhalten, wie dem Staat zu thun sein kann, muß überall die Gesinnung und die Eigentümlichkeit der einzelnen Fälle berücksichtigt werden; man kann hier, wo unter dem erziehlichen Gesichtspunkt betrachtet die Fälle so sehr verschieden sind, nicht alle nach einer gesetzlichen Schablone behandeln. Um dies zu vermeiden, müßten die Gesetze einen unbestimmten Charakter tragen; dadurch verlieren sie aber an praktischer Brauchbarkeit; ja gerade durch ihre Unbestimmtheit können sie wieder gefährlich werden und Verwirrung anrichten. Sind sie aber bestimmt, so werden sie schwer den konkreten Verhältnissen gerecht werden. Was z. B. auf dem Lande möglich ist, läßt sich in Städten oft nicht durchführen, und umgekehrt. Die Ausübung der Kirchenzucht ist wesentlich Aufgabe der Lokalbehörde der Gemeinde, des Pfarrers mit dem Presbyterium, die allein die konkreten Verhältnisse übersehen und die allein zugleich der erziehlichen Aufgabe gerecht werden können [1]). Höchstens kann die Kirche einige allgemeine Grundsätze aussprechen, die darauf berechnet sind, je nach den konkreten Verhältnissen in verschiedenem Maße und in verschiedener Weise angewandt zu werden, aber nicht formulierte Gesetze geben [2]).

Der zweite Punkt betrifft die Aufnahme neuer Familien und Familienglieder in die Kirche, den wir aber nur im Zusammenhang

1) Vgl. Beyschlag a. a. O., S. 75f., der auf das klarste im einzelnen die Unmöglichkeit nachweist, die Kirchenzucht bei Ausschluß vom Abendmahl allein in die Hand des Pfarrers zu legen.

2) Vgl. Fabri a. a. O., S. 84: „Vor allem nur keine Generalverordnungen über Kirchenzucht!" „Die Kirche Christi ist nicht das Terrain äußerer Institute und Ordnungen; krafterfüllte ... Persönlichkeiten, das sind die eigentlichen, treibenden Organe, deren der Herr sich je und je zu Leitung und Fortschreiten seines Reiches auf Erden bedient." Der Einwand, daß feste Kirchengesetze die kirchliche Praxis vor dem Scheine der Willkür bewahren und auch seelsorgerlichen Bemühungen eine Stütze gewähren, ist kaum stichhaltig, da auf dem kirchlichen Gebiete nicht bloß äußere Thatsachen, sondern ebenso die Motive zu berücksichtigen sind. So wahr es übrigens ist, daß die verschiedenen Fälle der Kirchenzucht in concreto beurteilt sein wollen, so verkehrt wäre es, dieselbe nur für das gemeine Volk anzuwenden, die Reichen und Vornehmen aber von ihr auszunehmen. Wo das geschieht, ist ihre Durchführung, auch wo sie an sich am Platze wäre, bedenklicher als ihre Unterlassung. Vinet a. a. O., S. 383.

mit der bisherigen Erörterung berühren wollen. Es handelt sich hier zunächst um die Trauung. Da die Ehe auch vor dem Christentum da war, so kann die kirchliche Trauung in keiner Weise die Bedeutung der Ehestiftung haben. Vielmehr wenn der alte Satz gilt: consensus facit nuptias, und wenn der Staat als göttlich gewolltes Rechtsinstitut allein die rechtliche Seite der Ehe feststellen kann, so muß man ohne weiteres zugeben, daß die bisherige Verbindung der kirchlichen Trauung mit der staatlichen Eheschließung lediglich so angesehen werden kann, daß der Staat auch die Kirche mit dem ihm zustehenden Akte der bürgerlichen Eheschließung beauftragt habe. Einen vernünftigen Grund gegen die obligatorische Zivilehe an sich kann man also kaum anführen, wenn man anerkennt, daß der Staat als Rechtsinstitut allein imstande ist eine rechtsgültige Ehe zu schließen. Daß er dies zum Ausdruck bringt, indem er die Zivilehe obligatorisch macht, ist durchaus berechtigt [1]. Ebenso ist es durchaus selbstverständlich, daß die Kirche nicht neben dem staatlichen Eherecht ein besonderes Eherecht schaffen darf, da sie nicht Rechtsinstitut ist. Vielmehr mag das Eherecht des Staates an sich noch so verbesserungsbedürftig sein, die Kirche muß die von dem Staate geschlossenen Ehen als solche anerkennen [2]. Wollte sie sich dessen weigern, so wäre das in diesem

1) Vgl. Mejer, Lehrbuch des Kirchenrechtes, S. 600. 626, Anm. 13.

2) Vgl. Köhler „Über Trauung und Trauformen“, in der Zeitschrift für praktische Theologie 1879, S. 34. Anders z. B. Harleß, Die Ehescheidungsfrage, S. 125 f. Er fürchtet, die Zivilehe habe zur Folge, daß das Volk nicht mehr nach dem Willen Christi frage, sondern nach dem, was bürgerlich gestattet sei. Allein jene Furcht läßt ihn vergessen, daß der Staat auch als Rechtsordnung göttliche Ordnung sei und das Recht hat, die rechtliche Seite der Ehe durch Gesetzgebung zu bestimmen, man müßte denn mit Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, S. 305 f. dem bürgerlichen Ehegesetz ein göttliches entgegenstellen, das ebenfalls rechtlicher Art wäre. Mißachtung dieses Rechtes des Staates kann nicht der Weg sein, die Schwierigkeit zu lösen. Denn die Kirche kann doch nicht den Anspruch erheben, das Recht des Staates zu ersetzen, oder dem Staate sein Recht vorzuschreiben. Wenn die Glieder der Kirche bei laxer staatlicher Gesetzgebung von den laxen Rechten Gebrauch machen, die diese etwa gewährt, so fehlt es der Kirche an dem Einfluß, den sie auf die Gemüter durch ihre Seelsorge haben soll. Der Staat hindert aber die Kirche nicht, die Heiligkeit der Ehe ihren Gliedern einzuprägen. Auch Harleß erkennt eine „Mitschuld der Kirche“ an. Aber ander-

Gebiete nicht anders, als wenn man, um den Staat zu bessern, Revolution machte, d. h. die Kirche würde dann, um eine höhere Idee von der Ehe zu realisieren, ihre rechtliche Basis in Frage stellen, ohne selbst eine solche rechtliche Basis für sie schaffen zu können, die doch nur in der staatlichen Gesetzgebung gegeben ist. Die Kirche kann aber auch nicht an den Staat die Forderung stellen, daß er sein Eherecht nach der Bibel normiere. Diese Forderung kann sich nur daher datieren, daß die Kirche bisher auch für den Staat zugleich die Trauung vollzogen hat. Aber einmal ist die Bibel kein Rechtsbuch und sodann kann die Kirche nicht dem Staate in seinem Gebiete Vorschriften machen, welches Recht er zu schaffen habe, da der Staat in seinem Gebiete Herr sein muß.

Sonach kann die Bedeutung der kirchlichen Trauung nicht die sein, daß sie die Ehe macht. Vielmehr kann die Kirche nur das Interesse haben, die neue Familie auch als Familie in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, da das Familienleben die Grundlage auch für das kirchliche Leben in mannigfacher Hinsicht abgiebt. Eine Verpflichtung für die Nupturienten zur kirchlichen Trauung läßt sich kirchlicherseits nur aus diesem Interesse der Gemeinde ableiten. Sie selbst aber sollen als Glieder der Kirche das Bedürfnis empfinden, bei einem so wichtigen Akte den Segen Gottes nicht bloß privatim, sondern in der Gemeinde zu erflehen und die Gemeinde diesen Segen für sich erflehen zu lassen. Es soll durch diesen Akt die religiöse Fundamentierung der Ehe zum Bewußtsein gebracht werden [1]), und das zu thun ist die Aufgabe der

---

seits muß die Kirche, wo eine Ehe staatlich geschlossen ist, dieselbe anerkennen. Was die Kirche für die Verbesserung der Staatsgesetze indirekt thun könne, davon unten § 24. Selbstverständlich wird diese volle Anerkennung der Selbständigkeit des Staates inbezug auf die rechtliche Seite der Ehe der Hochschätzung des Einflusses des Christentums, und in seiner Entwickelung der Reformation auf die Ehe keinen Eintrag thun, da dieser Einfluß durch die christliche Gesinnung vermittelt ist. Vgl. hierüber die trefflichen Ausführungen von Thönes, Die christliche Anschauung der Ehe, S. 70f. 138f. 179f.

1) Hierin ist das enthalten, was Scheuerl, Das gemeine deutsche Eherecht und seine Umbildung durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875, S. 101f. 107 fordert, daß die Nupturienten ihren Glauben an die göttliche

Kultusgemeinschaft, welche eben damit die neue Familie auch in ihre Gemeinschaft aufnimmt. Allein man kann nicht so weit gehen, zu behaupten, daß durch den kirchlichen Trauakt oder, besser ausgedrückt, durch die kirchliche Einsegnung die Ehe erst ihren sittlichen Charakter empfinge; ja man kann nicht einmal sagen, daß von diesem Akte unbedingt die Christlichkeit der Ehe abhänge. Und hierin unterscheidet sich die Einsegnung vollständig von dem Zivilakte, an den ganz bestimmte rechtliche Folgen geknüpft sind, während von der Einsegnung keinerlei magische oder sakramentale Wirkungen ausgehen, sondern hier alles darauf ankommt, daß die Eheleute auch ständig durch die sittliche Führung der Ehe ihr den christlichen Charakter aufprägen.

Stiftung der Ehe öffentlich bekennen und ihre Führung dem göttlichen Willen gemäß geloben sollen. Die Behauptung, daß die Kirche die Ehe bestätige (S. 109), ist nicht in dem rechtlichen Sinne zu verstehen, da die Kirche die Ehe als rechtlich bestehende nicht bestätigen kann, da sie kein Rechtsinstitut ist, sondern nur so, daß die religiöse Weihe und die Aufnahme der neugestifteten Familie in die kirchliche Gemeinschaft als eine Anerkennung der rechtlich bestehenden Ehe auch aus dem religiösen Gesichtspunkte bedeute, vgl. auch in der „Zeitschrift für prakt. Theologie" 1879, Köhler a. a. O., S. 40. Will man die kirchliche Trauung als Ergänzung der bürgerlichen Eheschließung bezeichnen, sofern hier erst die Ehe wirklich vor Gott geschlossen werde, während sie doch vorher nur rechtlich geschlossen sei, so muß man sich vor dem Mißverständnisse hüten, als sei die bürgerliche Eheschließung etwas durchaus Profanes, dem man sich nur aus Not fügt, während doch der Staat auch göttliche Ordnung ist. Das Recht des Staates, die Ehe rechtlich zu begründen, ist auch als göttlicher Wille anzusehen. Der Christ soll alles vor Gott thun. Wird aber die bürgerliche Eheschließung insofern als berechtigt auch vor Gott angesehen, als der Staat die Ehe rechtlich zu schließen das Recht und die Pflicht hat, so kann man den kirchlichen Akt wohl als eine Ergänzung bezeichnen. Wenn Sohm („Das Recht der Eheschließung") den bürgerlichen Akt nur mit dem alten Verlöbnis auf eine Stufe stellen, als die „initiatio" der Ehe ansehen will, während die Thatsächlichkeit der Ehe, consummatio nur durch die kirchliche Trauung erfolge (S. 284 f. 290 f. die „Vereinigung der Ehegatten"), so ist damit faktisch ausgesprochen, daß die bloße Zivilehe der Thatsächlichkeit entbehre, also keine volle Ehe sei, weil sie erst durch die Trauung „vollzogen" ist. Diese Ansicht wäre doch nur zu halten, wenn man der kirchlichen Trauung irgendwie die Kraft sakramentaler Vereinigung zuschriebe. Mit Sohm in dieser Hinsicht verwandt die Ansicht von Rödenbeck: „Von der Ehe", in den Studien und Kritiken 1881, S. 238 f.

Diese Bestimmung der kirchlichen Einsegnung hat nun aber ihre Konsequenzen für diejenigen Fälle, in denen die kirchliche Trauung nicht nachgesucht wird. Hier wird man zunächst wieder darauf verweisen müssen, daß die Kirche durch Bildung einer öffentlichen Meinung und Seelsorge solchen Fällen nach Kräften vorbeugen, und sich nicht statt dessen auf ihre etwaige Kirchenzucht zur Verhinderung derselben verlassen soll. Häufig ist mangelnde Seelsorge der Grund für die Entfremdung von der kirchlichen Gemeinschaft. Ob die Kirche hier mit Kirchenzucht vorgehen soll, und in welcher Weise, wird von einem doppelten Gesichtspunkt beantwortet werden müssen, einmal von dem der Selbstbewahrung, sodann von der erziehlichen Aufgabe der Kirche aus. Was den letzteren Gesichtspunkt angeht, so ist klar, daß die, welche sich nicht kirchlich trauen lassen wollen, ganz besonders der kirchlichen Fürsorge bedürfen. Was hat nun die Kirche damit gewonnen, wenn, um weiteren Unannehmlichkeiten zu entgehen, die Nupturienten die Trauung bei Androhung von Kirchenzucht über sich ergehen lassen? Der protestantischen Kirche kann es doch nicht auf das bloße opus operatum ankommen, und die Hauptsache bleibt doch immer eine christliche Eheführung, die durch einen solchen äußerlich aufgedrungenen Akt noch nicht garantiert ist. Der pädagogische Wert der Kirchenzucht ist also hier unter Umständen fraglich. Es wäre denkbar, daß nicht kirchlich Getraute durch die richtige seelsorgerliche Behandlung an Frömmigkeit wachsen und so eine christliche Ehe zu führen beginnen und würdigere Glieder der Kirche werden können, als solche, die den Trauakt an sich haben vollziehen lassen. Was aber den Gesichtspunkt der Selbstbewahrung der Kirche angeht, so kann man allerdings sagen, daß, wer so wenig an der Kirche hänge, daß er sich nicht einmal kirchlich trauen lasse, auch keine Rechte in der Kirche auszuüben brauche; nur läßt sich dieser Grundsatz nicht mit rein rechtlicher Konsequenz durchführen, da die Gründe der Ablehnung kirchlicher Trauung sehr verschieden sein können. Ferner aber ist zu überlegen, da wenigstens nach protestantischen Grundsätzen der Weg zu den Kindern durch die Eltern geht, ob die Kirche diesen Gesichtspunkt der Selbstbewahrung auf die Gefahr hin geltend machen soll, daß die Kirchenzucht, welche die Nachholung des Versäumten bezweckt, eine

neue Versäumnis inbezug auf die Taufe der Kinder zur Folge hat [1]), die doch mit Recht nicht staatlich erzwungen wird. Ist es nicht in der That besser, daß Eheleute, wenn sie auch nicht kirchlich getraut sind, wenigstens später eine christliche Ehe führen und ihre Kinder taufen lassen, als daß sie sich von der sich selbst bewahrenden Kirche vollends ganz abwenden? Wo also fortgesetzte Seelsorge Aussicht auf Erfolg hat, von der Kirchenzucht dagegen völlige Entfremdung gegen die Kirche zu erwarten ist, wird die Kirche gut thun, die Selbstbewahrung hintanzustellen. Mit alledem soll nicht gesagt sein, daß es nicht Fälle geben kann, wo Zucht mit Erfolg angewendet werden kann. Nur wird es kaum möglich sein, dieselben unter Gesetzesparagraphen richtig zusammenzufassen. Ganz besonders aber ist es fraglich, ob die Zucht bis zum Ausschluß vom Abendmahl fortschreiten soll. Es ist doch möglich, daß einer seit seiner Verheiratung fortgeschritten ist und ein Bedürfnis nach dem Abendmahl empfindet. Ist es da wohlgethan, die Zulassung zu demselben abhängig zu machen von dem Versprechen, das Versäumte nachzuholen? Die Kirche erweckt da leicht den Schein, als ob sie von der Leistung gewisser Werke [2]) ihre Gnaden abhängig mache, den Schein eines gewissen Marktens bei der heiligen Handlung, — und das muß vermieden werden. Ganz abgesehen davon, daß, wer das Abendmahl begehrt, zugleich ein Gnadenmittel begehrt, während, wer die kirchliche Trauung nicht begehrt, damit noch nicht notwendig immer dokumentiert, daß er die Gnadenmittel verachte.

Wir müssen noch mit ein paar Worten den entgegengesetzten Fall betrachten, daß die Kirche die Trauung glaubt versagen zu müssen. Auch hier muß zunächst mit aller Energie betont werden, daß die Kirche sich nicht auf ihre Gesetzgebung verlassen darf, daß es vielmehr ihre Aufgabe ist, durch rechte Seelsorge, durch Pflege der christlichen Gesinnung und Bildung einer öffentlichen Meinung nach Kräften solchen Fällen vorzubeugen. Aber dies zugegeben, meint man doch, die Kirche solle durch eine klare Ehe-

1) Dies kann man nicht außeracht lassen, wenn man anerkennt, daß die Ehe auch eine Gemeinschaft zur Erzeugung und Erziehung von Kindern ist.
2) Vgl. o. S. 63.

ordnung zugleich die Fälle feststellen, in denen sie die Trauung versagen müsse. Dadurch könne sie den Begriff der Ehe reinigen und auch dem Staate wesentliche Dienste leisten. Ich bezweifle, ob eine solche Ordnung, die dem staatlichen Rechte gegenübergestellt wird, auch abgesehen von dem Verhältnis zum Staate im Interesse der Kirche geboten sei. Setzen wir voraus, daß die rechtlich geschlossene Ehe als Ehe anerkannt wird, so kann für die Kirche gar nicht mehr die Frage sein, ob eine staatlich anerkannte Ehe Ehe sei, sondern nur ob die Kirche dieselbe einzusegnen vermöge. Diese Frage aber kann sich nur darauf richten, ob die Eheleute so beschaffen seien, daß die Kirche sie als Familie in ihre Gemeinschaft aufnehmen und den Segen Gottes für sie erflehen kann oder nicht. Denn der Bestand der Ehe hängt gar nicht davon ab, ob die Kirche die Schließung der Ehe billige. Die Ehe ist geschlossen. Man kann auch nicht sagen, durch Bewilligung der Trauung stimme die Kirche der Entscheidung des Staates billigend zu. Vielmehr ist für die Kirche lediglich die Frage, wie sie sich zu der geschlossenen Ehe, zu dem fait accompli stellen wolle, das sie nicht gemacht, für das sie auch nicht die Verantwortung hat, das sie aber auch nicht aufheben darf.

Da wird es sich fragen, ob nicht die Kirche den Eheleuten, wenn sie es begehren, Gelegenheit zu einem guten Anfang geben könne. Und wenn auch nach kirchlichem Urteil der Staat die Ehe nicht hätte schließen sollen, so fragt sich für die Kirche, ob sie nicht aus dem Schlechtgemachten etwas Gutes machen könne. Wenn die kirchliche Trauung begehrt wird, so hat doch die Kirche eben dadurch Gelegenheit, das Haus, das neu gegründet wird, seelsorgerlich zu behandeln; sie kann ferner dafür sorgen, daß die Nachkommenschaft der Taufe teilhaft werde; das muß um so mehr erwogen werden, als sie doch selbst mit Zuchtmitteln unter Umständen die Taufe der Kinder zu erreichen sucht, sich also hüten muß, eine Familie durch Versagung der Trauung sich zu entfremden, wo es nicht durchaus durch ihre Selbstbewahrung gefordert ist. Die pädagogischen Gründe sprechen also für Milde. Hingegen kann es Fälle geben, wo sich die Kirche allerdings sagen muß, daß sie das Heiligtum nicht vor die Säue werfen darf. Wenn sie da um ihrer Selbstbewahrung willen die kirchliche Ein=

segnung verweigert, so spricht sie damit nicht aus, daß sie die Ehe nicht als Ehe anerkenne, sondern daß sie diejenigen, welche durch ihre Unbußfertigkeit öffentliches Ärgernis für die Kultusgemeinschaft geben, nicht als Familie feierlich aufnehmen, und Gottes Segen für sie erflehen könne. Hierüber aber kann es wiederum kaum eine kirchliche Gesetzgebung geben, weil die Kirche auch hier nicht ganze Kategorieen von Ehen aufstellen kann, welche sie konsequent ausschließt, sondern überall die einzelnen Fälle und die sittlich-religiöse Verfassung der Personen erwogen werden müssen [1]). Auch hier können nur allgemeine Grundsätze ausgesprochen werden, die aber nicht die Bedeutung von Gesetzen annehmen können, weil das pädagogische Element stets in Erwägung zu ziehen ist [2]).

1) Wir vermögen hier Scheurl nicht zuzustimmen, der eine christliche Eheordnung aufgestellt wissen will, nach welcher aus rein „objektiven Gründen" die Trauung soll gewährt oder verweigert werden. Ja er scheint sogar zu wollen, daß die Kirche auf Auflösung „vor Gott nichtiger", d. h. einem klaren Gottesworte widerstreitender Ehen dringen solle (S. 216). Um so mehr ist anzuerkennen, daß Scheuerl vor allzu großer Strenge in Ausübung des Berufes der Kirche warnt, die „gute Sitte aufrecht zu erhalten, das Volksgewissen zu schärfen", da die Überspannung der sittlichen Anforderungen im kanonischen Recht die Schlaffheit der neueren Ehegesetzgebung mit verschuldet habe (S. 215). Rödenbeck („Von der Ehe" a. a. O., S. 418f. 474f.) stellt in einer die Aussprüche der Schrift wie die eines juristischen Codex behandelnden Weise ebenfalls Kategorieen von Geschiedenen auf, welchen unbedingt stets die Trauung zu versagen sei, namentlich den wegen desertio malitiosa Geschiedenen. Die Ansicht steht im Zusammenhang mit der Auffassung der staatlich geschlossenen Ehe (S. 182 Anm.). Vgl. dagegen den Erlaß des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates vom 25. Novbr. 1874.

2) Wenn z. B. eine frühere Ehe ohne den entsprechenden Schriftgrund geschieden und eine neue Ehe staatlich geschlossen ist, so kann die Kirche hier nur fragen, ob die neue, nun doch einmal bestehende Ehe als christliche könne geführt werden. Geben die Nupturienten dazu Hoffnung, so darf die Kirche trauen, wenn nicht, so muß sie es unterlassen. Man kann die Schriftwidrigkeit auch nicht formell und buchstäblich nehmen inbezug auf Scheidungen, als ob nur die in der Schrift ausdrücklich genannten Scheidungsgründe Geltung haben könnten (vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 349 bis 352). Man könnte ebenso die Trauung stets verweigern wollen, wenn ein Christ mit einem Nichtchristen eine Ehe geschlossen hat. Allein es ist möglich, daß, da der Nichtchrist in die christliche Trauung einwilligt, die Kirche Aussicht hat ihn zu gewinnen, zumal wenn der christliche Teil dieselbe Hoffnung hat. Nimmt man nun hinzu, daß die Ehe auch Gemeinschaft zur Erzeugung

Daß die Kirche auch von den ihr zugehörigen Familien erwarten kann, daß sie ihr die Kinder zur Taufe bringen, versteht sich nach dem früher Bemerkten von selbst [1]). Es fragt sich, welche Mittel die Kirche anwenden solle, falls dies nicht geschieht. Natürlich ist das nächste auch hier gewissenhafte Seelsorge und Vermahnung. In vielen Fällen aber kommt es auch auf Belehrung an, weil die Kindertaufe an sich manchen Bedenken erregt, da solche, die gegen magische Vorstellungen eine Abneigung haben, nicht einsehen, welches Gut mit der Taufe ihren Kindern zuteil werden solle. Wenn nun diese Belehrung nicht eine bessere Einsicht zur Folge hat, so wird man deshalb allein nicht so weit in der Zucht gehen können, auch das Abendmahl solchen zu versagen. Denn man kann aus solcher Weigerung nicht immer auf die Verachtung der Sakramente überhaupt und auf Unbußfertigkeit schließen. Weil einer an diesem Punkte nicht die Anschauung der Kirche teilt, kann man ihn nicht ohne weiteres als ein unwürdiges Glied derselben bezeichnen. Der Wert der Taufe ist da, wo Kindertaufe allein üblich ist, weit schwerer zu verstehen als der Wert des Abendmahls. Kann doch auch die Kirche einem Baptisten die Teilnahme am Abendmahl nicht versagen! Hingegen kann man mit Recht geltend machen, daß, wer die Ordnung der Kindertaufe nicht anerkenne, keine Ehrenrechte in ihr beanspruchen könne, also, falls er nach mehrfacher freundlicher Vermahnung und Belehrung Widerstand leistet, des Patenrechts oder des aktiven und passiven Wahlrechtes verlustig gehe. Und zwar ist hier die

---

und Erziehung ist, und daß die Kirche thun muß, was sie kann, um die Kinder taufen zu können, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß es hier Fälle geben kann, wo eine Versagung der Einsegnung nicht bloß hart, sondern gegen das recht verstandene Interesse der Kirche wäre. Und was den christlichen Teil angeht, so fragt sich, ob unter den genannten Voraussetzungen, falls ihm wirklich die Frömmigkeit nichts völlig Gleichgültiges ist, die Kirche sich ihm versagen darf, während er doch doppelt ihrer Fürsorge bedarf, um nicht am Glauben Schiffbruch zu leiden. Man kann also auch hier keine allgemeine Regel aufstellen, welche diese Kategorie schlechthin ausschlösse. Die recht verstandene Ehre der Kirche kann die Ausschließung nicht unter allen Umständen fordern, das pädagogische Interesse sie aber unter gewissen Umständen energisch widerraten. Denn die Versagung der Trauung kann in solchen Fällen völlig entfremden, während die Gewährung Segen bringen kann.

1) Vgl. o. S. 21.

Zucht weit unbedenklicher zu üben, als wenn die kirchliche Einsegnung der Ehe nicht nachgesucht wird, weil im letzteren Falle es sich nicht um ein Sakrament handelt und die Möglichkeit einer christlichen Eheführung nicht von dem Trauakt schlechthin bedingt ist, vielmehr die Familie immer noch zu einem nützlichen Gliede der Kirche werden kann, während mit der Ablehnung der Taufe den Kindern der Eintritt in die christliche Kirche gewehrt wird.

Schließlich sei auch hier wiederholt, daß die Kirchenzucht niemals von dem Geistlichen allein, sondern nur in Gemeinschaft mit der Vertretung der Gemeinde geübt werden kann. Denn wenn durch die Kirchenzucht Gemeinderechte entzogen werden, muß die Gemeinde auch an der Kirchenzucht beteiligt sein. Es wird dadurch nicht etwa bloß das Odium dem Geistlichen abgenommen, sondern es gewinnt die Zucht ein ganz anderes Gewicht für den Betroffenen, wenn er sich von der gesamten Gemeinschaft verurteilt sieht, als wenn der Geistliche allein sie ausübt, der als Einzelner leichter fehlgreifen kann [1]).

§ 19.

Äußere Mission.

Schließlich noch einige Worte über die Mission [2]). Dieselbe kann nur aus dem universalistischen Bewußtsein des Christentums abgeleitet werden. Man könnte einwenden, die bestehende Kirche

---

1) Nicht überflüssig scheint es zu sein, diesen Punkt ganz besonders scharf zu betonen, da die Gemeindeordnung der preußischen Landeskirche jüngst von diesem Prinzip abgefallen ist, indem der § 14 in der bekannten Weise zu Ungunsten der Gemeinde abgeändert worden ist. Beyschlag sagt hiervon a. a. O., S. 81: „In der That, wenn die Generalsynode die Absicht gehegt hätte, ihr neues Disziplinargesetz als todgebornes Kind zur Welt kommen zu lassen, sie hätte hierfür nichts Wirksameres ausdenken können als gleichzeitige Abänderung des § 14.“

2) Besondere Beachtung verdient die treffliche Theorie der Mission, welche Ehrenfeuchter in der „Praktischen Theologie“, Bd. I, S. 207—460 gegeben hat. Er behandelt mit Vorliebe auch das Verhältnis von Kultur und Mission, und es ist ein Zeichen dafür, daß seine Arbeit vielfach unterschätzt ist, daß selbst Warneck in seiner Schrift „Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur“ in der Vorrede über Mangel an Vorarbeiten klagt, ohne Ehrenfeuchter auch nur zu nennen.

habe genug mit sich, mit der Heranziehung ihrer Jugend zu thun; sie könne nicht ihre Kraft noch in missionierender Thätigkeit zersplittern, besonders seit die Kirche mit dem Volkstum sich zusammengeschlossen habe. Dazu gewinne die Mission leicht etwas Abenteuerliches, während darüber die naturgemäße Thätigkeit zuhause vernachlässigt werde. Auch die Unvollkommenheit der dermaligen Kirche erfordere, daß sie zuerst sich im Inneren bessere, bevor sie sich an andere wenden wolle. Allein dem ist entgegenzuhalten, daß das Christentum seinem Wesen nach nicht befriedigt sein kann, bis es über die Erde verbreitet ist, ein Bewußtsein, das von Anfang an in der Kirche sich geltend machte. Die absolute Religion muß für alle Menschen sein. In der kirchlichen Gemeinschaft erzeugt sich aus dem Bewußtsein des Gutes, das sie hat, der Wunsch, dasselbe allgemein zu machen, alle der Gemeinschaft zu erwerben. Das ist nicht eine Zersplitterung ihrer Kraft; vielmehr von dem Moment, wo die Kirche nicht mehr missionierte, würde es ihr entweder an der Wertschätzung ihres religiösen Gutes oder an der Liebe fehlen. Die missionierende Thätigkeit übt auch eine Rückwirkung auf die Kirche aus; sie steigert zunächst und erhält das Bewußtsein von dem absoluten Werte des Christentums und von seinem universellen Geist.

Was den Einwand betrifft, daß die Kirche sich erst im Inneren vervollkommnen solle, ehe sie an Ausbreitung denke, so hat derselbe als Warnung eine Bedeutung. Wenn die zu Missionierenden bemerken, wie innerhalb der Christenheit Streit der verschiedenen Kirchengemeinschaften ist, wie die echt humanen Tugenden, von denen, welche sie christianisieren wollen, nicht geübt werden, wie z. B. Mission und verderblicher Opiumhandel mit einander den „armen Heiden“ gebracht werden, wird die Mission gehemmt [1]). Allein weil die Christenheit nur dann mit gutem Gewissen missionieren kann, wenn sie stets bereit ist, sich selbst zu reinigen und zu wachsen, kann auch gesagt werden, daß der Betrieb der Mission ein Sporn für die Kirche sei an ihrer in=

---

1) Vgl. Christlieb, Der indo=britische Opiumhandel und seine Wirkungen. Warneck a. a. O., S. 221 f. 246 f., führt mit Zuziehung vieler Thatsachen aus, wie gefährlich die Selbstsucht der Mission wird.

neren Vervollkommnung zu wirken, um den ihr innewohnenden Universalismus würdig vertreten zu können. Jedenfalls aber würde, wenn man erst die Vollkommenheit der Kirche abwarten wollte, wenigstens für den Protestantismus, der die stete Unvollkommenheit der empirischen Kirche zugesteht, die Mission eine Unmöglichkeit sein, während gerade durch die Missionierung neuer Völker die Kirche neue Antriebe für ihre Entwickelung erfahren hat. Die Kirche kann ja auch nicht deshalb den Anspruch erheben, alle Völker zu umfassen, weil sie eine vollkommene Gemeinschaft ist, sondern deshalb, weil die religiöse Erfahrung, die sie durch ihre Verkündigung ermöglicht und welche in ihr jeder machen kann, das Prinzip und die lebendige Kraft zur Vervollkommnung und schließlichen Vollendung enthält [1]).

Es ist ja nun freilich nicht zu leugnen, daß die Art, wie die Missionsaufgabe erfüllt wird, etwas Willkürliches und darum Abenteuerliches an sich haben kann, so z. B. wenn Missionare Brahminen bekehren wollen, ohne die Religion und Philosophie derselben gründlich zu kennen, oder wenn sie (ohne zu wissen, warum gerade diesen) beliebigen Wilden das Christentum verkünden. Beide Male fehlt für den Missionierenden der Anknüpfungspunkt, weil er nicht genügend über die Zustände der zu Bekehrenden orientiert ist. Wenn er zu Wilden geht, so fehlen oft die Voraussetzungen, das Christentum wirklich zu verstehen, das in seinem Ursprung sich auch an hochgebildete Nationen wandte. Man wird deshalb darauf bestehen müssen, daß sich der Missionsdrang nicht in unbestimmte Ferne äußere, sondern dahin, wo es möglich ist, durch genaue Kunde der Verhältnisse Anknüpfungspunkte aufzufinden, d. h. dahin, wo er mit der Zivilisation Hand in Hand gehen kann [2]). — Der Kulturfortschritt auf Erden muß daher der Anzeiger für die Richtung der Missionsarbeit sein. Das meinen wir nicht so, daß das Christentum gut thun würde, sich zuerst der kultivierten und gebildeten Nationen anzunehmen und dann erst zu den noch unkultivierten fortzuschreiten, mit welchen die Kultur in ihrem Fortschritt über die Erde hin zusammenstößt. Denn je

1) Vgl. oben § 11, S. 73. 76.

2) Vgl. Schleiermacher, Christliche Sitte, S. 381.

gefährlicher für unkultivierte Völker der Zusammenstoß mit den kultivierten zu sein pflegt, da die letzteren von der Macht, die ihnen ihre Kultur bietet, einen eigennützigen Gebrauch machen, und da insbesondere die Auswüchse der Kultur für wilde Völker zum Ruin werden können, um so mehr muß hier gerade die Mission mit dem Kulturfortschritt Hand in Hand gehen und als das erhaltende Salz wirken [1]). Man kann also nicht verlangen, daß sich die missionierende Thätigkeit nur auf die kultivierten Völker richte, aber wohl daß sie dahin sich richte, wo die Zivilisation ihre Wirksamkeit beginnt [2]).

Aber um so mehr ist eine Verteilung der Missionsgebiete für das Gedeihen der Mission notwendig, wie sie ähnlich schon die missionierenden Apostel vollzogen haben [3]). Die Charismen der in der Gegenwart lebendigsten Kirchengemeinschaften deuten darauf hin. Je unkultivierter die Völker sind, welchen das Christentum gebracht werden soll, um so mehr kommt es darauf an, daß dieselben erst erzogen, ihre Sitten umgebildet, die rechtlichen Zustände geschaffen oder befestigt werden. Denn ohne die Erfüllung dieser Aufgaben läßt sich schwer eine wirklich nachhaltige Bekehrung solcher Völker denken [4]). Dazu bedarf es aber vor allem der er-

1) Vgl. Warneck a. a. O., S. 274. 296f.

2) Vgl. hierüber Ehrenfeuchter a. a. O., der gebundene und freie Mission unterscheidet, erstere sich anschließend an den Gang der Zivilisation, überhaupt kontinuierlich, letztere mehr frei durch Wahlanziehung bestimmt (S. 325 f.); aber auch von der freien fordert er, daß sie sich an „Übergangsvölker“ und in der Wahl der Stationen an günstige Naturbedingungen und Handelsplätze halte (S. 356 f.).

3) Gal. 2, 7f. Vgl. den vortrefflichen Aufsatz von Jacoby: „Zur Missionsthätigkeit der Kirche bis zur Reformationszeit“, in der Allgemeinen Missionszeitschrift, Juli 1881.

4) Warneck a. a. O. hebt zwar hervor, daß die Kulturüberlegenheit der Mission Nachteile bringe, namentlich, daß die zu missionierenden Völker ihrer Nationalität verlustig gehen (S. 277 f.), und so die Volkschristianisierung erschwert, wenn nicht unmöglich werde (S. 294). Das ist gewiß sehr beachtenswert. Daraus folgt Accommodation an die Volksindividualität, soweit sich diese bei unkultivierten Völkern zeigt. Aber zugleich muß diese Individualität erst durch Erziehung herangebildet werden. Hier die richtige Mitte zu finden gegen das Extrem der Entnationalisierung und das Extrem der Nachgiebigkeit gegen barbarische Verkommenheit ist eine der schwierigsten Auf-

ziehenden Autorität und eines Hinterhaltes an der äußeren Macht im Volke. Wenn nun hierzu auch nicht gerade eine Massenbekehrung des Volkes absolut notwendig ist, die manchmal mit der Unterwerfung der unkultivierten Nation unter eine kultivierte christliche Hand in Hand ging, so kann doch die Voraussetzungen für eine wirkliche Christianisierung unkultivierter Völker die katholische Kirche [1]) weit eher realisieren als die protestantische, da die erstere sich selbst als Erziehungsinstitut für das gesamte sittliche Leben auffaßt, ferner auch eine große Elasticität besitzt, sich den niederen Vorstellungen anzubequemen, und insbesondere zur Erziehung der Phantasie, welche bei diesen Völkern alles klare Denken überwuchert, geeignet ist, ebenso aber durch ihr Bevormundungssystem der rohen Willkür leichter Herr wird.

Der Protestantismus dagegen ist unter Völkern entstanden, welche das Christentum schon durchdrungen hatte, so daß vieles, was die katholische Kirche selbst in die Hand nehmen zu müssen glaubte, nun der durch das Christentum erhöhten Kulturarbeit zufällt und dem unmittelbaren Einfluß der Kirche entzogen ist. Daher sich die protestantische Kirche das spezifisch religiöse Gebiet für ihre Wirksamkeit vorbehalten muß. Ihrer ganzen Art nach also kann die protestantische Kirche sich weniger auf eine direkte Umgestaltung der ganzen Kultur und Sitte einlassen, sondern beschränkt ihre Thätigkeit auf das religiöse Gebiet, ohne deshalb eine sie umgebende christliche Kultur, die sie nicht selbst beherrscht, sondern mit der sie in Wechselwirkung steht, entbehren zu können. Für ihre missionierende Thätigkeit ist es also höchst wünschenswert, daß ihr christliche Kultur und Sitte zuhilfe komme. Daher der Protestantismus womöglich in solchen Ländern missionieren sollte, in denen schon die christliche Kultur ihren Einzug begonnen hat, jedenfalls aber bei solchen Völkern, welche schon eine hohe Kulturstufe erreicht haben, denn der Protestan=

---

gaben, wenn das Ziel die Errichtung von Volkskirchen sein soll. Allein es muß hier oft auch erst ein „Volk" geschaffen werden aus einer Fülle vereinzelter Stämme. Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 303 f.

1) Vgl. o. S. 56. 58. Das schließt natürlich nicht aus, daß als letztes Ziel die religiöse Mündigkeit auch dieser Völker anzusehen ist, welche ihnen freilich die katholische Kirche nicht gewährt, das sie vorläufig aber auch nicht ertragen.

tismus ist seiner ganzen Art nach so geistig, um nicht zu sagen begrifflich angelegt, daß er nur bei Völkern von höherer Kulturstufe wirklich verstanden werden kann, wie z. B. bei Indern, Chinesen, Japanesen [1]).

Aber nicht nur in dieser Beziehung, sondern für die Mission überhaupt muß es gelten, daß die Gebiete der Missionen der verschiedenen Völker und der verschiedenen Kirchen möglichst abgegrenzt seien, damit keine Unordnung und Verwirrung einreiße. Denn dieser Thätigkeit kann nichts mehr schaden, als wenn die Eifersucht den Zwiespalt der Christen selbst denen offenbart, welchen sie das Evangelium der Liebe verkünden. Hier wie überall werden ohne geordnete Verteilung der Wirkungsgebiete, respektive ohne rückhaltlose Anerkennung der schon in Angriff genommenen Gebiete vonseiten anderer Missionen, viele Kräfte zersplittert. Nichts ist so geeignet, die interkonfessionelle Einheit des Christentums zum Bewußtsein zu bringen als die Mission. Denn die Spaltungen der Kirche widersprechen gerade dem Universalismus der Kirche, auf dem doch das Recht zur Mission ruht. Da der Ausgangspunkt der Mission das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit des Christentums ist, so muß hier wenn irgendwo das Konfessionelle gegen das Gemeinsam-Christliche zurücktreten. Es soll sich das darin zeigen, daß die missionierende Thätigkeit zunächst auf die gemeinsamen christlichen Grundlagen gebaut wird, wie sie das Urchristentum enthält [2]), ferner darin, daß konfessionelle Differenzen hier nur insoweit in Betracht kommen sollen, als jede der verschiedenen Kirchen für andere Völker ihr eigentümliches Charisma verwendet, daß dagegen hier alle Polemik aufhört und die Missionen der verschiedenen Kirchen ihre Gebiete gegenseitig anerkennen. Ist es doch sogar sehr wohl möglich, daß durch den Geist der zu missionierenden Völker alte konfessionelle Gegensätze abgeschliffen werden, wie wir z. B. in der ersten Zeit den ursprünglichen doch wahrlich nicht geringen Gegensatz zwischen Heiden- und

---

1) Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 361 f.

2) Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 207: „Was sich fortpflanzt, ist nicht die so oder so geartete, in einem bestimmten Augenblick eingeschlossene Gestalt der Kirche, sondern ..... immer will es das ursprüngliche Leben der ecclesia sein, das in dem Werke der Ausbreitung hervorbricht." S. 370 f.

Judenchristen bald verschwinden sehen. Keine einzelne Konfessionskirche darf den Anspruch erheben, daß nur sie selbst zu missionieren berechtigt sei, eine Meinung, die gewöhnlich der Grund davon ist, daß eine Kirche einer andern ihr Missionsgebiet streitig macht. Vielmehr daß jetzt Partialkirchen neben einander bestehen, ist das Resultat der bisherigen Entwickelung, und da keine von diesen mit der Kirche überhaupt sich deckt, kann auch keine den Anspruch erheben, allein das Christentum zu verbreiten; das hieße den anderen Kirchen den christlichen Charakter absprechen. Daran ändert auch die Vorstellung nichts, daß unter den vorhandenen Konfessionen die eigene die höchste Stufe der Entfaltung des christlichen Prinzips vertrete, da einmal diese relativ höchste Stufe nicht schon die schlechthin höchste zu sein braucht, sondern diese mit den anderen in einer noch höheren vielleicht aufzugehen bestimmt ist, da sodann aber auch nicht diese relativ höchste Stufe des Christentums die für alle zu missionierenden Völker geeignetste ist. Jedenfalls sollte der Protestantismus diese Grundsätze befolgen, wenn es auch der katholischen Kirche, welche den Universalismus des Christentums nur in ihrer Eigenart anzuerkennen bereit ist, schwerer fallen mag. Nur wenn in der Mission das christlich-universalistische Bewußtsein nach Kräften zur Geltung kommt, kann eine segensreiche Rückwirkung derselben auf die eigene Kirche stattfinden, indem diese vor ausschließender, zum Sektentum neigender Enge bewahrt wird. Nichts ist daher hier verwerflicher, als wenn sogar der Versuch gemacht wird, den Gegensatz von lutherisch und reformiert in das Missionsleben polemisch zu übertragen. Es gehört der ganze kirchliche Parteifanatismus dazu, um zu übersehen [1]), daß es vor allem darauf ankommt, den Heiden das Spezifische des Christentums klar mitzuteilen, und sie nicht durch Mitteilung von untergeordneten Lehrdifferenzen zu verwirren, bevor sie nur recht im klaren darüber sind, worin das Wesen des Christentums bestehe [2]). Das Ziel, welches die Mission erreichen muß, ist dieses, neue Gemeinden zu sammeln, deren Mittelpunkt natürlich die Kultusgemeinschaft sein muß, an die sich alle übrigen Funktionen anlehnen, bis sich die Mission

1) Vgl. dagegen Warneck a. a. O., S. 202: „Nichts macht so weitherzig als die Mission.“

2) Vgl. 1 Kor. 1, 12. 13; 2, 1. 2. Phil. 1, 18. 1 Kor. 13, 1 f.

so weit ausgebreitet hat, daß eine neue nationale Kirche sich entfalten kann, welche sich als ein Verband aller Gemeinden des Volkes darstellt, die stets ihren Mittelpunkt im Kultus behalten [1]).

Es ist noch ein Punkt, über den ebenfalls bei den verschiedenen Konfessionen verschiedene Praxis obzuwalten scheint, und der in der Gegenwart vielfach erörtert wird, nämlich die Frage, ob die Mission von der Kirche als organisierter oder von Missionsgesellschaften betrieben werden solle. Die katholische Kirche, welche den Anspruch erhebt, über den Erdkreis ihre Herrschaft auszudehnen, hat als Kirche ein solches Interesse, ihrer Organisation die neu eroberten Gebiete einzuverleiben, daß sie selbst die Mission in die Hand nimmt. Denn wenn auch einzelne Orden, besonders zeitweilig die Jesuiten, sich der Mission widmeten, so stehen doch die Orden nicht außer Beziehung zum Kirchenregiment. In der protestantischen Kirche dagegen, wo vielfach die Vertretung der kirchlichen Organisation eng mit dem nationalen Staate verbunden war und wo überhaupt grundsätzlich die Selbstthätigkeit der Laien eine größere ist, bildeten sich freie Missionsvereine und Gesellschaften. Es ist das eine häufige Beobachtung, nicht bloß im kirchlichen Leben, daß zunächst etwas von dem organisierten Ganzen noch nicht unternommen, durch freie Vereine ins Leben gerufen wird. Aber es ist ebenso häufig, daß, was auf diese Weise ins Leben getreten ist, wenn es größere Dimensionen annimmt, von dem Ganzen in die Hand genommen wird. Für die Mission wird es das Beste sein, wenn einerseits durch freie

1) Vgl. Ehrenfeuchter a. a. O., S. 333: „Der Prozeß der Gemeindebildung verläuft von dem Anfangspunkt des Sendens bis zu dem Endpunkt der Aufrichtung des Gottesdienstes. Da ist die Gemeinde vollendet, wo der Gottesdienst in seinen wesentlichen Elementen bestimmte Gestalt gewonnen hat, wo er nicht sektenartig abgeschlossen, sondern im Zusammenhang mit dem Lebensdienst erscheint, Kultus im Bunde mit der Kultur steht, wo die Gemeinde durch lebendige Einfügung in das Gesamtleben des Volkes Kirche geworden ist und das Volk sich dadurch als Glied der Menschheit erkennt.“ Vgl. auch Buß („Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung“), der die Missionierung der Kulturvölker und der höheren Volksklassen einseitig betont, im übrigen aber Beachtenswertes über die Art der Missionspredigt, die Bildung der Missionare, Gründung höherer und niederer christlicher Schulen u. a. sagt.

Missionsvereine, welche dieselbe unterstützen, und durch Missionsstunden das Interesse im Volke wach erhalten wird, wenn aber auf der andern Seite die Leitung der verschiedenen protestantischen Missionen eine einheitlichere und wenn ihr moralisches Gewicht durch den Hinterhalt, den sie an einer größeren Kirche haben, erhöht und ihre Stellung auch eine äußerlich mehr gesicherte wird. Das könnte zunächst z. B. durch eine Vereinigung der Vertretungen aller deutschen Landeskirchen erreicht werden, deren Bevollmächtigten die Pflege sämtlicher deutschen Missionen obliegen würde. Auf diese Weise könnte auch die Mission auf eine friedliche und weitherzige Entwickelung des deutschen Protestantismus zurückwirken. Denn hier wäre vor allem ein Gebiet für gemeinsame Thätigkeit. Weiterhin könnte sich hieran eine Vereinbarung der sämtlichen protestantischen Kirchen schließen, welche besonders im Auge behalten müßte, daß die verschiedenen Missionsgebiete auf die rechte Weise abgegrenzt würden und dann auch wieder auf die rechte Weise auf Grund dieser Abgrenzung gegenseitige Hilfe einander leisten könnten, wie wir das Vorbild in der urchristlichen Mission haben, wo die gegenseitigen Hilfsleistungen durch die Abgrenzung des juden- und heidenchristlichen Missionsgebietes keineswegs ausgeschlossen waren [1]).

§ 20.

Die Organisation der Kirche.

Die zuletzt erörterte Frage erinnert uns schon an die Organisation der Kirche, über die wir zuletzt noch einiges beifügen wollen. Wir haben gesehen, wie die Organisation der Kirche Bedürfnis sei, damit sie ihre Funktionen auf geordnete Weise ausführen könne. Aber es darf hier nie vergessen werden, daß zwar die Funktionen der Kirche insbesondere die Kultusfunktion göttlich-menschlicher Art sind [2]), daß aber die Organisation lediglich Mittel

1) Vgl. Gal. 2, 9. 10. 1 Kor. 16, 1 f. Röm. 15, 26. Jacoby a. a. O.

2) Vgl. o. § 4. 8. 9. Viele nehmen eine göttliche Einsetzung des Amtes an, und verstehen unter Amt nichts anderes als die Funktion der Predigt u. s. w. Andere verstehen aber unter Amt die Übertragung dieser Funktion auf berufsmäßig hierzu bestimmte Organe, die allein das Recht haben sollen, jene Funktionen auszuüben. Nimmt man das Amt im letzteren Sinne als göttliche Institution an, wie Kliefoth, Lechler („Die

für die Ausführung dieser Funktionen ist, also kein durch die Organisation gegebenes Amt eine andere als ethische Notwendigkeit besitzen kann, aus der dann eine rechtliche Stellung nach außen des weiteren ableitbar ist [1]). Wenn manche dazu neigen, die Organisation der Kirche so weit auszudehnen, daß selbst die weltlichen Berufe und Stände als kirchliche aufgefaßt werden [2]), so liegt dem eine falsche Ausdehnung des Kirchenbegriffs zugrunde, worüber schon gesprochen ist. Da die Organisation der Kirche rein Mittel ist für eine angemessene Ausübung kirchlicher Funktionen, kann sie sich nur nach dem letzten Zwecke bemessen, dem

neutestamentliche Lehre vom heiligen Amte", S. 78 f. 97 f.) u. a., so muß man natürlich auch wieder zu einem heiligen Stande kommen. Wir können selbstverständlich dieser Ansicht uns nicht anschließen. Im ersteren Sinn nimmt Höfling („Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung", 2. Aufl.) den Begriff des Amtes. Er nimmt deshalb an, daß „das Amt ursprünglich bei der ganzen Kirche" sei (S. 52). Daher ist ihm auch der geistliche Stand nicht unmittelbar göttlich eingesetzt (S. 59). Er will zwischen Amt und Stand unterschieden wissen (Vorrede, S. vi). In der That: die Art, wie die Kirche ihre Funktionen zur Ausübung verteilen soll, ist zwar nicht willkürlich, aber nach ethischer Notwendigkeit zu bestimmen. Diese Funktionen selbst aber sind auch nicht in dem Sinne göttlich eingesetzt, daß hier Gott allein wirke, sondern sie sind göttlich-menschlich, d. h. stets ethisch vermittelte. Wort Gottes ist nicht ohne den Menschen, der es redet, Sakrament nicht ohne zugleich darstellendes Handeln denkbar. Nur von hier aus kann man den Satz aufrecht erhalten, daß die Organisation für die kirchlichen Funktionen der Gemeinde als ethische Aufgabe zukommt. Denn wäre das Wort Gottes, oder das Sakrament lediglich göttliche Institution ohne alle menschliche Vermittelung, so würde allerdings auch die Konsequenz schwer abzulehnen sein, daß auch die Verwaltung derselben göttlich bestimmt sein müsse, und zwar nicht bloß daß sie überhaupt, sondern auch wie sie verwaltet werden sollen, und wer sie zu verwalten habe. Bei dem Worte ist das an sich deutlich, da ohne göttliche Bestimmung, wer es verwalten solle, ohne einen besonders göttlich begnadigten Stand von Verwaltern nie sichere Garantie für die reine Göttlichkeit des Wortes könnte gegeben sein. Bei dem Sakrament könnte man an die einsetzungsmäßige Verwaltung die Göttlichkeit binden und so eher die Göttlichkeit von dem Verwalter unabhängig denken. Allein da bei dem Sakrament auch das Wort in Betracht kommt, wäre auch hier die reine Göttlichkeit besser durch einen göttlich bestimmten Verwalter garantiert.

1) Vgl. die vortreffliche Arbeit von Ritschl: „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche".

2) So Kliefoth a. a. O.

sie dient. Wir müssen also hier wieder von der Kultusgemeinschaft ausgehen. Da ergiebt sich zunächst, daß die Grundlage der ganzen Organisation, durch diese bestimmt sein muß, d. h. daß die Gemeinde, in der allein der Kultus sich wirklich vollzieht, die Grundlage der Organisation ist, wodurch dieselbe durchaus von der staatlichen Organisation differiert [1]). Zwar wollen manche dermaßen zwischen Gemeinde und Kirche unterscheiden, daß der Geistliche im Auftrage der Kirche zu der Gemeinde komme [2]). Allein, wie Protestanten auf derartige Ideen kommen mögen, welche durchaus außerstande sind, zu sagen, im Auftrage welcher Kirche sie dann kommen, da ja eine organisierte protestantische Gesamtkirche gar nicht existiert, ist uns unbegreiflich. Bei Katholiken haben diese Unterscheidungen freilich einen Sinn, weil sie einen ganz andern, wenn auch verkehrten Begriff von der kirchlichen Organisation haben, dieselbe nicht in den Gemeinden, sondern in dem Ganzen der Kirche fundamentieren, so daß alle Vollmachten schließlich von einer universalistisch gedachten monarchischen Spitze nach Art einer monarchischen Staatsverfassung ausgehen [3]). Im Neuen Testament ist ein Unterschied zwischen Kirche und Gemeinde so wenig betont, daß für beide dasselbe Wort gebraucht wird [4]). Gegen die Ansicht, daß die

---

1) Vgl. hierüber die ausgezeichnete Arbeit von Herrmann: „Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung", S. 13 f: „Die kirchliche Ortsgemeinde ist schon Kirche, die bürgerliche Lokalgemeinde keineswegs Staat."

2) So z. B. Steinmeyer nach dem Vorgange von Stahl, Die Kirchenverfassung nach Recht und Lehre der Protestanten, S. 67 f.; ebenso Kliefoth u. a. Vgl. dagegen Jacobson, Studien und Kritiken 1867: „Über den Begriff der Vokation und Ordination", S. 257 f. Vgl. Höfling a. a. O., S. 23, der den Schwerpunkt der Organisation in den Gemeinden findet im Zusammenhang mit dem rechtfertigenden Glauben, freilich hierin insofern nicht konsequent ist, als er z. B. S. 21 sagt, aus der Idee der Kirche werde die Gemeinde geboren, statt zu sagen, die Gemeinde sei wesentlich schon Kirche. Eine andere Frage ist die, ob nicht doch, wenn die Gemeinden zu einem größeren Kreise, einer Kirche in diesem Sinne, sich organisch verbinden, auch hierdurch das geistliche Amt in ein Verhältnis zu diesem größeren Gemeindeverbande in gewissen Beziehungen tritt. Davon unten.

3) Vgl. z. B. Pilgram, Physiologie der Kirche, S. 75 f. 56 f.

4) Stellen zum Beweise sind überflüssig. Die Ansicht, daß die Gemeinde

Gemeinden zunächst der Grundstock sind, der sich zu organisieren hat, verweist man zwar auf die Unvollkommenheit der Gemeinden, die es unmöglich mache, dies ihnen prinzipiell allerdings zuzugestehende Recht (wenn sie nämlich Idealgemeinden wären) ihnen einzuräumen, weshalb es nötig sei, an die Stelle der Selbstbestimmung der Gemeinden das Regiment der Kirche (d. h. der jeweiligen Landeskirche) und ihrer Vertreter in den einzelnen Gemeinden, der Geistlichen zu setzen. Allein es ist nicht einzusehen, weshalb nicht das Regiment eines größeren Kreises ebenso sollte irren und verderbt werden können. Daß ein geistlicher Stand für sich allein die Kirche reiner zu erhalten vermöge, wäre nur möglich, wenn derselbe an sich die Garantie böte, heilig und vollkommen zu sein. Allein die Vorstellung von einer naturartig übertragenen Amtsgnade ist so sehr dem ethischen Charakter des Christentums entgegen, daß hierin selbst schon ein Verderben der Kirche liegen würde, weil dadurch der auf dem persönlichen Glauben aufgebaute Begriff der Kirche durchaus hinfällig würde [1]. Allein um so

in Jerusalem die Stellung der über allen stehenden leitenden Kirche eingenommen habe, kann sich nur auf die Stellung des Jakobus berufen als Bischof der Bischöfe, die aber keinenfalls über judenchristliche Kreise hinaus Geltung fand. Paulus stellt sich der Urgemeinde gegenüber selbständig (Gal. 2, 7 f.). Vgl. auch die Abhandlung „Zur Geschichte der Anfänge der paulinischen Gemeinden" von Heinrici. Ebenso Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther, S. 21. f; Weitzsäcker: „Paulus und die Gemeinde in Korinth" (Jahrbücher für deutsche Theologie 1876, Bd. XXI, S. 604 f.), welche zeigen, wie die Verfassungsbildung der heidenchristlichen Gemeinden durchaus selbständig vor sich ging. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl.), S. 436 f.; vgl. S. 415 f.

1) Sehr richtig sucht Preger zu zeigen, wie der verkehrte Amtsbegriff mit der Alterierung der Lehre vom rechtfertigenden Glauben zusammenhänge („Die Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte auf Grund der Geschichte der Rechtfertigungslehre"; gegen Löhe und Kliefoth, S. 194 f. 233 f.). Höfling a. a. O., S. 36 f. sucht nachzuweisen, wie nach Luther die kirchlichen Funktionen zunächst der Gemeinde zukommen. Es ist überflüssig, hier alle die so oft schon zusammengestellten Stellen aus Luthers Schriften: „Grund und Ursache aus der Schrift, daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen", „An den christlichen Adel", „Babylonische Gefangenschaft", „Sendschreiben an den Rat und die Gemeinde der Stadt Prag" u. a. zu wiederholen. Dasselbe findet sich im Anhang der Schmalkaldischen Ar-

mehr glaubt man nun, um der empirischen Unvollkommenheit der Gemeinde entgegenzuarbeiten, als Vorbedingung für die Ausübung solcher Gemeinderechte, auf die Kirchenzucht Gewicht legen zu müssen, und nur einen Teil in der Gemeinde, einen engeren Kreis aktiv bei dem Organisationswerke beteiligen zu dürfen, ja kirchenrechtlich zwischen einem mehr aktiven und mehr passiven Gemeinde-Bürgerrechte klar und scharf zu unterscheiden [1]). Warum wir diese Forderung kaum für berechtigt halten können, ist oben S. 177 f. 76 auseinandergesetzt. Die Gegenwart kann in dieser Hinsicht nicht ohne weiteres an der Vergangenheit gemessen werden, zumal

---

tikel ed. Müller, S. 341. 342: „Hieraus sieht man, daß die Kirche Macht hat, Kirchendiener zu wählen und ordinieren. Darum wenn die Bischöfe Ketzer sind, oder tüchtige Personen nicht wollen ordinieren, sind die Kirchen für Gott nach göttlichem Recht schuldig, ihnen selbst Pfarrherren und Kirchendiener zu ordinieren." Vgl. Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II, S. 126 f. 538—545. Man muß indes zugeben, daß mit diesem Grundrecht der Gemeinde über die Verfassung der Gemeinden zu einem größeren Verbande noch nichts ausgesagt ist. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, S. 16; Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 270.

1) Höfling a. a. O., S. 32. Das wird auf verschiedene Weise versucht; eine Übersicht über lutherische Versuche bei Harnack, Die freie lutherische Volkskirche, S. 121 f. Vgl. auch Zezschwitz, Die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation, S. 50 f. 57; System der Katechetik, Bd. I, S. 687 f. Luther hatte Philipp von Hessen geraten, die Beschlüsse der Homberger Synode nicht zu vollziehen, weil er die Gemeinden nicht reif dazu hielt. In der deutschen Messe spricht sich Luther ähnlich aus; vgl. Richter a. a. O., S. 26, der zugleich des weiteren nachweist, wie durch die Wendung, daß man die Gemeinde mehr als Objekt der Kirchenzucht ansah, das Lehramt einseitig in den Vordergrund geschoben und das allgemeine Priestertum zurückgedrängt wurde, wovon Kirchenordnungen, wie die von Brentz für Schwäbisch-Hall 1526 (wo die Ältesten als Repräsentanten der Gemeinde, für Kirchenzucht insbesondere, erscheinen: Richter, Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. I, S. 40 f.) und die unter reformiertem Einfluß stehenden, teilweise eine Ausnahme machen. Vgl. z. B. das Bedenken von Capito für Frankfurt. Richter a. a. O., S. 159 f. Eine prinzipielle Differenz in der Auffassung ist aber hier nicht vorhanden zwischen Lutheranern und Reformierten. Vgl. Jacobson a. a. O., S. 254 f.; Richter a. a. O., S. 187 f.; Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte, S. 57. 504. Auch Zezschwitz a. a. O., S. 60 nennt die Forderung einer selbständigen Beteiligung der Gemeinde echt lutherisch.

wenn man bedenkt, wie die Furcht vor Verunreinigung der Kirche in der lutherischen Kirche dazu geführt hat, im wesentlichen die Gemeinden unmündig zu erhalten. Gehen wir auf das Urchristentum zurück, so ist bekannt, wie einerseits die Gemeinde bei den Wahlen beteiligt [1]) war, wie frei überhaupt die Mitwirkung der Gemeinde war [2]), und wie anderseits keineswegs die Urgemeinden den Gipfel der Vollkommenheit darstellten [3]). Die Organisation muß also von der Gemeinde ausgehen, an die sich die organische Vereinigung der organisierten Gemeinden anschließen muß.

Alle Organisation ethischer Gemeinschaften muß eine statarische und eine bewegliche Seite an sich haben. Die statarische Seite kann nur dann zu wirklichem Gedeihen kommen, wenn das statarische Gemeindeamt, das eigentümliche Begabung und Ausrüstung (χάρισμα) fordert, Lebensberuf ist. Es wird sich dadurch von solchen Ämtern unterscheiden, welche nicht den Lebensberuf ausfüllen und einen beweglichen Charakter an sich tragen. Dogmatisch [4]) ist schlechter-

1) Vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 364.

2) Heinrici a. a. O., S. 24f.

3) Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 129, 2, der auf den Kontrast zwischen reifen und unreifen Gliedern in der Urkirche besonders hinweist.

4) Wenn Harnack („Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment", S. 37f.) die Notwendigkeit des Amtes als „göttlich" der Kirche eingestiftet ansieht und diese göttliche Notwendigkeit daraus ableitet, daß die Gnadenmittel „der Kirche in ihrer Totalität" anvertraut sind, ihre Verwaltung also ein Beruf sei, den die Kirche als solchen empfangen, daß „dieser Sonderberuf der Kirche das Wesen ihres Amtes konstituiert", so ist das zwar konsequent (s. o. S. 196, Anm. 2), aber es ist hier übersehen, daß die Gnadenmittel immer göttlich-menschlich sind, also eine ethische Seite an sich haben. Wenn Harnack selbst die Kirche als „Organismus" auffaßt, so ist doch hier das ethische Element besonders zu berücksichtigen. Wenn er zwischen der Wesensbestimmtheit des Amtes und seiner empirischen Gestaltung unterscheiden will, das Amt göttlich, die empirische Gestaltung, das „Amtstum" juris humani sein läßt (S. 40f. 47), so will er offenbar die ethische Seite der Organisierung anerkennen, sieht aber nicht, daß er damit wieder die Göttlichkeit des Amtes aufhebt, da dies eben nur mit der Organisation gegeben ist, die empirisch durchgeführt wird. Er sagt zwar, „sofern nur das gepredigte Wort und die verwalteten Sakramente Verheißung haben, gehört das Amt zur Heilsordnung". Allein das Wort überhaupt, nicht bloß das amtliche hat als Wort Gottes Verheißung.

dings nicht einzusehen, weshalb das Amt des Vorbeters und Leiters des Kultus, mit dem Lehr= und Predigtamt und letzteres wieder mit dem Amt der Verteilung der Sakramente soll verbunden sein, warum diesem Amt auch noch Seelsorge, Zucht, Armenpflege soll zugeschrieben werden. Die Gemeinde könnte an sich jede dieser Funktionen andern zur Ausübung anvertrauen. Ebenso wenig kann man den Gegensatz von Laien und Klerikern mit dem staatlichen Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen in Parallele stellen, da auch Laien an dem Regiment teilnehmen können und überhaupt sich die kirchliche Verfassung mit der staatlichen nicht auf eine Linie stellen läßt [1]). Auch läßt sich nicht beweisen, daß die Kleriker als Nachfolger der Apostel sich auf eine göttlich bestimmte Succession berufen können, da das Amt der Apostel eine einzige, nicht wiederholbare Stellung einnimmt wegen ihres eigentümlichen historischen Verhältnisses zum Stifter der Kirche [2]). Vielmehr ist es nur eine ethische Forderung, daß die Gemeinde durch ihre Organisation dafür Sorge trage, daß alle diese Funktionen richtig ausgeübt werden, daß also die Verteilung dieser Ämter auf möglichst vorteilhafte Weise geschehe. Wenn sich nun in der Kirche der Gegensatz von Klerus und Laien ausgebildet hat, so hat das seinen Grund darin, daß sich das Bedürfnis herausstellt, einen Mann in der Gemeinde zu haben, welcher berufsmäßig den Gemeindefunktionen obliegen und hierfür durch sein Charisma beanlagt sein, sowie eine besondere Vorbildung und die nötigen Kenntnisse erworben haben muß. Denn wenn diese Funktionen nur neben einem andern Hauptberuf als Nebenämter übertragen würden, würde sich leicht ein rascher Wechsel der Beamten, und bei dem in der Jetztzeit insbesondere nicht mehr in dem Maße wie in der Urgemeinde vorhandenen Charisma der Geisterprüfung, auch leichter ein Eindringen von Ungeeigneten in die Ausübung der kirchlichen

1) Vgl. Herrmann a. a. O., S. 12—22.

2) Lechler a. a. O., S. 87 f. leugnet das freilich, die Apostel sind ihm die ersten Amtsträger. Vgl. dagegen Höfling a. a. O., S. 41 f.; Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testamentes, S. 83 f. 119; vgl. auch „Monatsschrift für innere Mission", Januar 1882, den Aufsatz von Haupt, der die Gemeindeleitung nicht als Ausfluß des Apostelamtes betrachtet wissen will. Ritschl a. a. O., S. 347—360.

Funktionen ergeben. Wenn ferner auch solche Nebenämter gewiß in der Kirche ihre Stelle behaupten müssen, so muß doch die Gemeinschaft nach Festigkeit in ihrer Organisation streben, bedarf also eines Amtes, welches als fester Krystallisationspunkt der Gemeinschaft einen äußerlich festen Halt bietet, welches berufsmäßige Ausbildung und Sachkenntnis voraussetzt und als besonderer Lebensberuf ausgeübt wird. Nichts aber ist natürlicher, als daß sich in diesem Amte nun die verschiedenen Funktionen konzentrieren, vor allem im Kultus ihm das, was nur ein Einzelner im Namen der Gesamtheit ausüben kann, das Vorbeten, Predigen, Austeilen der Sakramente übertragen wird, ebenso aber mit diesem Amte, wenn auch nicht ausschließlich mit ihm die belehrende Funktion, insbesondere der Jugendunterricht, die erziehende in Seelsorge und Kirchenzucht, Armenpflege, auch Pflege des Sinnes für Mission durch Missionsstunden, endlich Leitung der Gemeinde und Verwaltung ihrer äußeren Angelegenheiten verbunden sind.

Allein wenn für alle diese Funktionen das geistliche Amt den äußeren Mittelpunkt [1]) bildet, so ist damit keineswegs gesagt, daß die Gemeinde, welche dasselbe nach ethischer Notwendigkeit organisiert, eben damit ihre Funktionen, die sie doch selbst auszuüben hat, diesem Amte allein abtreten und dem Träger desselben vollkommen überlassen solle oder auch nur dürfe [2]).

1) Diese Bestimmung des Amtes ist allein dem wirklichen Sachverhalt entsprechend. Denn in der That ist das geistliche Amt doch keineswegs bloß Lehramt, sondern bei allen kirchlichen Funktionen hervorragend beteiligt. Betont man das Lehramt so einseitig, so geht das von einer intellektualistisch gefärbten Auffassung der Kirche aus. Eher könnte man den Dienst am Wort in den Mittelpunkt stellen, sofern darunter Predigt (nicht bloß didaktische), liturgische Funktion („Vorbeten"), Lehre, Seelsorge sich mit befassen lassen, insbesondere insofern das kultische Moment des Amtes hierdurch in den Mittelpunkt gestellt werden soll.

2) Das Amt ist um der Ordnung willen da, hat ethische Notwendigkeit — vgl. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, S. 117. 118 —, daher auch die Ordination nichts anderes ist als die feierliche Bestätigung der Vokation. Vgl. Chemnitz, Loci theol., p. 3, c. 4, Nr. 1; Gerhard, Loci theol., T. XI, p. 145 sq.; Friedberg a. a. O., S. 117. 166 f.; Jacobson in den Studien und Kritiken 1867, a. a. O., S. 280 f.; Nitzsch, Praktische Theologie, Bd. II, S. 452 f. Kliefoth („Liturgische Abhandlungen", Bd. I, S. 341 f.) dagegen möchte der Ordination

Sobald das geschähe, würde man vielmehr auf die Vermutung kommen müssen, daß die Gemeinde sich ihrer Pflichten nicht genügend bewußt sei. Sie wird vielmehr Organisationen schaffen müssen, welche ihr die Mitbethätigung ermöglichen, so daß das geistliche Amt nur als der feste Punkt erscheint, um den die übrigen mehr beweglichen Teile der Organisation sich konzentrieren. Denn die Gemeinde kann sich nicht damit begnügen, neben dem geistlichen Amt das übrige frei und darum doch auch zufällig auftauchenden Vereinen zu überlassen. Sondern sie muß auch als Gemeinde, also auf organisierte Weise, an ihren Funktionen sich deshalb beteiligen, weil diese Funktionen nicht ausschließlich einem einzelnen Amte, sondern der ganzen Gemeinde zukommen, wenn auch der Natur der Sache nach z. B. die liturgische und die lehrende Funktion, wenn auch nicht ausschließlich, so doch enger mit dem Amt verbunden sind als z. B. die Armenpflege. Demgemäß muß die Gemeinde ihre Mitbeteiligung an all den Funktionen, deren teilweise Ausübung sie dem geistlichen Amte nach

---

den Charakter eines sakramentalen Ritus zuschreiben, wie natürlich von seinem Begriff des Gnadenmittelamtes aus. Unter seinem Einfluß steht Mejer a. a. O., S. 460, die Ordination sei eine Amtshandlung des Lehramtes. Auch Lechler a. a. O., S. 338, bemerkt, daß durch die Ordination die Kirche ihrem Diener den vollen Beistand des heiligen Geistes gebe. „Er hat die Gabe des heiligen Geistes auch in der Zeit seines Unglaubens ... wie man natürliche Gaben besitzen und sie nicht ... gebrauchen kann"; „er kann sich zu der Gabe, die in ihm ist, bekehren". Diese Auffassung ist neulutherisch. Wenn die Ordination von der Introduktion unterschieden und nicht wiederholt wird, so soll damit nicht dem Ordinierten ein character indelebilis zugeschrieben sein, sondern es wird angenommen, daß das in ihr enthaltene Zeugnis für den ganzen Umkreis der Kirche gelte, so lange es nicht widerrufen ist. Jacobson a. a. O., S. 292; Friedberg a. a. O., S. 167. Konsequent ist es freilich nicht, zu sagen, die Ordination sei die Bestätigung der Vokation, die doch nur für ein bestimmtes Amt gilt, und die Ordination nachher schlechthin gelten zu lassen. Um jedem Mißverständnisse vorzubeugen, als solle durch ihre Unwiederholbarkeit ein heiliger Stand geschaffen werden, dem gewisse Rechte unveräußerlich zukommen, könnten die Presbyter bei der Ordination die Handauflegung mit vollziehen, wie die Kirchenordnung von Lasky 1550 vorschreibt, ähnlich die pommersche Kirchenordnung von 1535. Vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. I, S. 248f.; Bd. II, S. 99f.

ethischer Notwendigkeit überträgt, auf angemessene Weise organisieren. Sie bedarf also einer Vertretung.

Vor allem müssen nun die Pflichten und Rechte des Geistlichen und der Vertretung in ein klares Verhältnis gesetzt werden [1]). Das kann im einzelnen je nach den konkreten Verhältnissen sehr verschieden geordnet werden. Nur darauf läßt sich hinweisen, daß die Funktionen teils so beschaffen sind, daß der Geistliche sie zwar allein ausübt, aber doch zugleich Hilfsarbeiter zur Seite haben kann, teils so, daß der Geistliche nicht allein die Entscheidung treffen kann. Was die erste Kategorie angeht, so kann in der kultischen Funktion zwar die Thätigkeit des Liturgen und Predigers nicht dem berufsmäßig dazu bestimmten Amte entzogen werden. Indes ist das kein Hindernis, daß, wenn sich Aushilfe nötig zeigt, auch anderen als den berufsmäßigen Vertretern die genannten Funktionen können übertragen werden. Man hat viel von dem Institut der Laienprediger geredet. Sollen das solche sein, welche, weniger berufsmäßig ausgerüstet, doch dies Amt als Lebensberuf ausüben, so steht dem allerdings entgegen, daß damit nur eine Art niederer, weniger gebildeter Klerus geschaffen würde. Daß aber Laien zur Aushilfe, wo es notwendig ist, zu predigen beauftragt werden, welche diese Funktion nur als Nebenamt ausüben, wenn sie dazu tauglich befunden werden, dagegen ist nichts zu sagen. Ebenso wenig kann man Anstand nehmen, die Verwaltung der Sakramente ähnlich aushilfsweise andern als den berufsmäßigen Geistlichen zu übertragen. Wenn Nottaufe zulässig ist, warum soll nicht auch ein Laie können aushilfsweise das Abendmahl austeilen, da ja doch die protestantische Kirche nicht eine Macht conficiendi corpus Christi dem Geistlichen zugesteht? Nur darf natürlich hierdurch die Ordnung nicht gestört werden. Es müßten also die jeweils hiermit aushilfsweise Betrauten ordentlich damit beauftragt sein und mit dem Geistlichen in geordneter Beziehung stehen [2]), und nicht

---

1) Inwieweit hier in die Funktionen der organisierten Gemeinde der Gemeindeverband (die Landeskirche) einzugreifen hat, davon unten.

2) Hierdurch wäre z. B. die gegenwärtig viel ventilierte Frage nach der Selbstkommunion der Geistlichen einfach erledigt. Es könnte ein dazu be-

auf eigene Hand operieren. Das Lehren ferner und besonders der Jugendunterricht kann ebenso zugleich noch anderen Organen als den Geistlichen übertragen werden, wie es in den Sonntagsschulen geschieht; aber immer wird man daran festhalten müssen, daß der Religionsunterricht nur von der Gemeinde [1]), nicht vom Staate übertragen werden sollte. Die seelsorgerliche Funktion ihrerseits ist so beschaffen, daß die Gemeinde hier durch ihre Organe für eine ausgebreitete Seelsorge und damit verbundene Armenpflege dem Geistlichen die nötigen Hilfskräfte beschaffen muß.

Wenn hier überall der Geistliche selbständig fungiert und nur Hilfskräfte zur Seite hat, so kann das nicht gelten von der Kirchenzucht, da sich dieselbe ja nur auf die Entziehung von Gemeinderechten bezieht. Hier kann der Geistliche nicht allein die Entscheidung treffen [2]). Dasselbe aber gilt inbezug auf die Leitung der Gemeinde. Alle grundsätzlichen Bestimmungen für die Ordnung des Kultus, der Agende, für Gesangbücher und Katechismen u. a., ebenso aber auch für die äußeren Ordnungen der Gemeinde werden nicht von dem Geistlichen allein ausgehen dürfen, sondern nur unter Mitwirkung der Gemeinde zustande kommen können [3]).

Offenbar kann aus der Organisation nur eine erfreuliche Frucht hervorgehen, wenn die Rechte und Pflichten klar durch eine rechtsgültige Ordnung [4]) bestimmt sind, wobei freilich nie aus dem Auge gelassen werden darf, daß dieselbe hier lediglich Mittel für die positive kirchliche Thätigkeit ist. Die Schwierigkeit ist hier die, daß einerseits die Gemeinde es ist, welche sich organisiert und daß doch anderseits die statarische Seite der Organisation, d. h.

---

sonders erwählter Laie dem Geistlichen das Abendmahl reichen und bei der Austeilung ihm behilflich sein, z. B. ein Mitglied des Presbyteriums.

1) S. o. S. 155.

2) Hierüber vergleiche die oben erwähnte vortreffliche Arbeit von Beyschlag, Hallische Blätter, Februar 1880.

3) Wobei noch davon abgesehen ist, inwieweit hier der größere Gemeindeverband einzugreifen hat.

4) Ob diese die einzelne Gemeinde für sich befriedigend zustande bringen kann, davon unten. Jedenfalls aber wird sie doch so beschaffen sein müssen, daß sie die den Gemeinden zukommenden Rechte schützt.

das geistliche Amt insbesondere der Gemeinde gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit haben muß, wenn das Amt überhaupt von Nutzen sein soll. Indes beides läßt sich wohl vereinigen. Denn die Freiheit der Gemeinde, sich zu organisieren, ist nicht willkürlich, sondern sie hat die Pflicht dazu, und sie würde pflichtwidrig handeln, wenn sie es nicht thäte. Es ist daher nicht in ihre Willkür gestellt, sondern ihre ethische Aufgabe, ein statarisches Amt zu schaffen, da ohne dasselbe ihre Organisation hinfällig würde. Ebendaher hat sie zwar ohne Zweifel das Recht, zu diesem Amte den passenden Mann zu wählen [1]); aber dem statarischen Charakter entspricht es, daß eine lebenslängliche Berufung stattfinde, während die übrigen Ämter, welche nicht in demselben Sinne berufsmäßig sind, nur auf bestimmte Zeit übertragen werden. Dadurch, daß nur aus der Zahl derer, welche als genügend berufsmäßig vorgebildet befunden sind, das geistliche Amt lebenslänglich besetzt werden kann, ist der Willkür bei den Wahlen ein Riegel vorgeschoben. Ferner ist eben um des statarischen Charakters willen der Geistliche nicht bloß Mandatar der Gemeinde, in dem Sinn, daß er überall im einzelnen nur Aufträge der Gemeinde zu vollziehen hätte. Da vielmehr sein Amt ethisch notwendig ist, so hat die Gemeinde ihm so zu sagen eine Generalvollmacht eingeräumt, hat ihm die Ausführung gewisser Funktionen innerhalb bestimmter (oben angedeuteter) Grenzen definitiv abgetreten. Ebendaher muß der Geistliche in den Gebieten, welche seiner Arbeit zugeteilt sind, das Recht haben, nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, wenn er auch gut thun wird, auf Winke, die ihm auf die mannigfaltigste Weise aus der Gemeinde kommen können, sorgsam zu achten [2]). Und nur da wird die Grenze seiner Selbständigkeit in diesen Gebieten sein, wo es sich darum handelt, ob seine Amtsführung nicht so beschaffen sei, daß sie in Lehre oder Wandel das christliche Prinzip gefährdet, um deswillen das Amt doch allein ihm übertragen wird. Ist es ethische Notwendigkeit, daß die

---

1) Ob diese Wahl von der Gemeinde direkt oder deren Vertretung oder wie immer im einzelnen zu vollziehen sei, wird je nach den konkreten Fällen verschieden zu beurteilen sein.

2) Vgl. Harms a. a. O., Bd. III, S. 54f. 80f.

Gemeinde sich organisiere, so ist diese doch nur aus dem christlichen Prinzip zu begründen. Es ist also aus demselben Grunde, aus dem es für die Gemeinde Pflicht ist, sich zu organisieren, auch Pflicht [1]) für sie darauf zu halten, daß nicht durch die Vertreter der Organisation das christliche Prinzip, dem die letztere dienen soll, könne umgestoßen werden. Eine solche Unabhängigkeit des statarischen Amtes wäre völlig zweckwidrig. Ob wirklich durch einen Beamten das christliche Prinzip verletzt werde, kann natürlich nicht juristisch beurteilt werden. Die Gemeinde muß den Anstoß, den sie nimmt, als aufgedrungen empfinden, er darf nicht aus einem bloß mißverstandenen Eifer für die reine Lehre hervorgehen; und selbst dann, wenn der Anstoß ein aufgedrungener ist, wird der Geistliche zunächst schonend aufgefordert werden müssen, den Anstoß abzustellen, was bei gutem Willen zu einem günstigen Resultat führen muß, da er sich sagen muß, seine Aufgabe sei, diese seine Gemeinde zu erbauen und da die Gemeinde anderseits sich nicht um sein wissenschaftliches Denken zu kümmern hat, sondern nur darum, daß er im Gemeindedienst das christliche Prinzip nicht verletze. Stellt sich aber wirklich heraus, daß von ihm das christliche Prinzip rücksichtslos verletzt wird, so hat diese Feststellung auch rechtliche Folgen; die Gemeinde hat das Recht, zu fordern, daß er seines Amtes verlustig gehe.

Ferner aber ist ebenso die Grenze für die Vollmacht des Geistlichen da, wo er nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit den Gemeindeorganen zu handeln hat. Es ist von großer Wichtigkeit, daß der Geistliche hier die richtige Stellung einnehme. Sieht er die Gemeinde nur als ihm untergebene an, so ist natürlich, daß sich sofort bei jeder Differenz mit den Gemeindeorganen Gewissensbedenken bei ihm einstellen, ob er nachgeben könne. Erkennt er aber das Recht der Mitwirkung der Gemeinde durch ihre Organe an in den Gebieten, wo dieselbe festgestellt ist, so wird sich auch die Gewissensfrage anders erledigen. Er wird dann seine Überzeugung mit allen rechtmäßigen Mitteln verteidigen, wird aber, wenn er im einzelnen Falle nicht durchdringen kann, sich

---

1) Vgl. Dorner, Glaubenslehre, Bd. II, 2. S. 810 f.; Spener, Das geistliche Priestertum, Frage 68—70.

fügen, da er hier sich nur völlig verkehrterweise auf sein Gewissen [1]) berufen könnte; denn wo er in der amtlichen Thätigkeit nicht allein die Verantwortung hat, kann er sie auch nicht für sich allein beanspruchen, da das Amt nicht Privatsache ist. Hier hat sich die Überzeugungstreue darin zu bewähren, daß man nicht müde wird, immer aufs neue zu versuchen, die andern von der Richtigkeit der eigenen Grundsätze zu überzeugen, indem man zugleich die individuelle Überzeugung anderer achtet und auch ihre Verantwortlichkeit respektiert. Eine Ausnahme besteht nur da, wo es sich um prinzipielle Verleugnung des christlichen Prinzips selbst handelt, da ja um dieses willen alle Organisation allein besteht, sich selbst also aufhebt, wo dieses verleugnet wird. Ob diese Ausnahme in einem bestimmten Falle für ihn vorliege, das kann freilich der Einzelne nur in seinem Gewissen entscheiden. Aber in concreto wird sich meistens zeigen, daß mit einer etwas strafferen oder loseren Kirchenzucht mit bestimmten agendarischen Ordnungen u. s. w. das christliche Prinzip kaum verletzt wird, zumal der Geistliche ja als Prediger und Seelsorger Mittel genug hat, um nicht aussichtslos zu versuchen, auf freiem Wege Dissentierende eines Besseren zu überzeugen.

Wenn aber auch die Rechtsverhältnisse möglichst klar geordnet sind, so kann hier mit dem Recht allein nichts ausgerichtet werden. Vielmehr soll in der Gemeinde alles gegenseitige Verhältnis auf der Liebe Christi ruhen, und es kommt deshalb überall auf entgegenkommende Liebe an, welche selbst die rechtlichen Grenzen respektiert, zugleich aber ein Vertrauensverhältnis begründet, ohne das schlechthin nichts auszurichten ist.

Die Gemeinde ist erst als Gemeinde konstituiert, wenn stata=

1) Vgl. Beyschlag a. a. O., Februar 1880: „Die Rede vom Gewissen des Geistlichen, das ihm nicht erlaube, dem oder jenem das Abendmahl zu reichen, muß, um einen Sinn zu haben, auf einer sehr katholisierenden Auffassung des evangelischen Pfarramts beruhen“, S. 86. „Was ist das für ein pastorales Gewissen, das zwar gegen den Entscheid des Gemeindevorstandes protestiert, aber vor dem Entscheid des Kreissynodalvorstandes zu verstummen verspricht“, S. 87. Mit Recht sagt er: „Das Gewissen kann nur so weit ins Spiel kommen als die Verantwortung reicht.“ Vgl. auch S. 79.

risches Amt und eine beweglichen Charakter tragende Organisation zu gemeinsamer Arbeit verbunden sind [1]). Die so konstituierte Gemeinde bildet die Grundlage für alle weitere Organisation. Wie aber in jeder Gemeinde das universalistische Bewußtsein gepflegt werden muß, so kann es auch nicht auf die Dauer bloß bei einem freien, unorganisierten Verhältnis der Gemeinden untereinander bleiben, wie es bei den Urgemeinden im großen und ganzen war, wo sich die Gemeinschaft der Gemeinden auf gegenseitige Unterstützung und etwa eine gemeinsame Entscheidung von Fragen beschränkte, welche alle Gemeinden gleichmäßig bewegten [2]). Es kommt uns hier nicht darauf an, die Geschichte der Verfassung weiter zu verfolgen, sondern darauf, das Prinzip zu bestimmen, nach welchem die Verbindung der Gemeinden sich vollziehen soll. Das universalistische christliche Bewußtsein für sich freilich führt noch nicht zu einer festen Organisation des Gemeindeverbandes, sondern erst die Einsicht, daß durch dieselbe solche Fortschritte erreicht werden, wie sie die Einzelgemeinden für sich nie erreichen können. Dabei ist aber immer zu bedenken, daß doch die Lokalkirche auch schon Kirche ist, daß es also kaum eine wesentliche Funktion wird geben können, welche dem organisierten Gemeindeverband ausschließlich zukommt. Es wird also darauf ankommen, daß dieser nicht die berechtigte Selbständigkeit der Gemeinde verkürzt und anderseits auch nicht durch die Selbständigkeit der Gemeinden an den Punkten verkürzt wird, wo er wirklich segensreich wirken kann. Da die Organisation nur Mittel ist für die Zwecke der Kultusgemeinschaft, so müssen wir zunächst sehen, inwiefern diese Zwecke teilweise durch eine umfassendere Organisation besser erreicht werden.

Ganz im allgemeinen schon muß man anerkennen, daß eine organisierte Vereinigung der Gemeinden erst den reichen Inhalt, der in dem gesamten religiösen Volksleben ist, zum Bewußtsein

1) Herrmann a. a. O., S. 6.

2) Abgesehen von der palästinensischen Kirche, in welcher nach Hegesipp und den Pseudoklementinen Jakobus der Bischof über alle Bischöfe ist, aber als Nachfolger Christi, nicht der Apostel, wie überhaupt auf die Verwandtschaft der Bischöfe von Jerusalem mit Christus ein großes Gewicht gelegt wird. Vgl. Ritschl a. a. O., S. 415 f.

bringt, einen vollen Austausch, gegenseitige Bereicherung nach allen Seiten veranlaßt, die Mannigfaltigkeit der Gaben erst zu ihrer ganzen Bedeutung kommen läßt und zugleich verhütet, daß dieselbe in ungeordneter Weise sich geltend mache. Hierzu dient u. a. die Kunde der Zustände im Bereiche des kirchlichen Lebens des Gemeindeverbandes, welche nur eine zentrale Behörde allen übermitteln kann.

Die kultische Funktion gewinnt hierbei einmal dies, daß eine gewisse Gemeinsamkeit im Kultus hergestellt wird, und das hat für den Kultus den Wert, das Bewußtsein der Gemeinsamkeit zu heben, besonders wenn dabei individuelle Modifikationen für die Gemeinden vorbehalten bleiben, um Einförmigkeit zu vermeiden. Auch ist es nur für eine größere Gemeinschaft möglich, die für einen würdigen Kultus notwendige Mannigfaltigkeit an Liedern, Gebeten, auch ästhetischen Mitteln u. s. w. zu erzeugen und zu sammeln und ein Wissen von dem Kultusgebiete hervorzubringen, das für die würdige Ausgestaltung desselben unentbehrlich ist. Denn wenn auch nicht die regimentlichen Organe als solche hier in produktiver Weise thätig wären, was teilweise auch der Fall sein kann, so können sie doch das Vorhandene sammeln und bewahren [1]) helfen, und dieser zunächst nur indirekte Einfluß ist nicht zu unterschätzen, den die Organisation durch die von ihr ausgehende Verbreitung der Kenntnis der kultischen Zustände auf das Gesamtleben ausübt.

Inbezug auf die intellektuelle Funktion zeigt sich ganz besonders der Segen einer größeren Gemeinschaft. Denn die für die Kirche, das geistliche Amt insbesondere, so wichtige Wissenschaft vermag innerhalb einer einzelnen Gemeinde kaum gepflegt zu werden. Wie dieselbe an das nationale wissenschaftliche Leben überhaupt anschließen müsse, ist schon erwähnt [2]). Man könnte meinen,

1) Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregiments, S. 55.

2) S. o. S. 139. In welcher Weise die Kirche auf die Berufung von Männern der Wissenschaft Einfluß ausüben könne, davon hier nur so viel, daß die ganze Art der Wissenschaft fordert, daß das statarische nicht das bewegliche Element kirchlicher Organisation hier mitwirke, da die Wissenschaft unabhängig von den vorübergehenden Tagesfragen und den von Tagesinteressen und Tagesstimmungen bewegten Versammlungen bleiben muß.

es bedürfe, da doch die Kirche nicht die wissenschaftlichen Anstalten zu gründen habe, keiner Organisation zu diesem Zwecke. Es ist aber in der That nur einem größeren Gemeindeverband möglich, die nötigen wissenschaftlichen Kräfte aufzubringen, ganz abgesehen davon daß nicht für einzelne Gemeinden, sondern allein für Gemeindeverbände Lehrkörper können geschaffen werden, wer immer dieselben auch schaffe. Inbezug auf den Jugendunterricht gilt es ebenfalls, daß eine genauere Kenntnis der Bedingungen desselben nur durch die größere Gemeinschaft gewonnen wird und daß auch die demselben zugrunde zu legenden Hilfsmittel, z. B. Katechismen, schon zu ihrer Entstehung eine größere Gemeinschaft voraussetzen, sei es direkt, sei es indirekt, und daß für die Methode und die Hilfsmittel die in dieser Beziehung innerhalb einer größeren Gemeinschaft gesammelte Erfahrung von Nutzen sein muß, wenn auch freilich anderseits die Bethätigung individueller Gaben hierdurch nicht darf aufgehoben werden. Ebenso hat man für die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses auf die größere Gemeinschaft ein großes Gewicht gelegt, weil dieselbe erst so zutage treten kann, und gewiß hat auch die Erhöhung des Bewußtseins von der Gemeinsamkeit des Glaubensinhalts ihren hohen Wert, wenn dadurch nicht die nötige Lehrfreiheit und der Fortschritt der Erkenntnis gehemmt wird (s. o. S. 143f.).

Was die erziehliche Funktion angeht, Seelsorge und Kirchenzucht, so ist hier zwar die Einheitlichkeit der Gesetze über Kirchenzucht kaum von Nutzen [1]). Dagegen kann der Segen in dieser Hinsicht von einer größeren, besonders einer nationalen Kirchengemeinschaft ausgehen, daß die Kirche in engerem Zusammenhang mit dem gesamten nationalen Leben einen Überblick über die eigentümlichen Bewegungen geistiger und sittlicher Art, sowie über das kirchliche Leben haben kann, und daß hierdurch das Ver-

---

1) Vgl. o. S. 178f. Auch Beyschlag a. a. O., S. 89 sagt, der Schwerpunkt für die Kirchenzucht sei in der Einzelgemeinde, und die Akte der Zucht können von außen (von dem Synodalverbande) wohl rektifiziert werden, um einen Betroffenen gegen fehlgreifende Entscheidung in Schutz zu nehmen, können aber nicht „oktroyiert werden".

ständnis der eigentümlichen Art des Volkes, somit auch die religiöse Erziehung desselben erleichtert wird. Dieser Vorzug aber wird zugleich durch die wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen erreicht, welche mit der nationalen Bildung im Kontakt bleiben muß. Die äußere Mission kann von dieser größeren Organisation der Gemeinden, namentlich durch Anlehnung an eine Nationalkirche, manche Vorteile gewinnen, was oben schon angedeutet wurde [1]).

Vor allem aber übt die Organisation der Gemeinden zu einem Ganzen auf die Organisation der Einzelgemeinde eine günstige Rückwirkung; einmal insofern die Einsicht in die richtige Art, die Organisation herzustellen, durch wissenschaftliche Erkenntnis wesentlich erhöht wird, dann aber auch insofern als das geistliche Amt seine Sachkunde nur durch Beschäftigung mit der Wissenschaft erlangen kann [2]). Wissenschaft aber kann nur in einer größeren Kirchengemeinschaft gedeihen. Und hier üben auch die Repräsentanten der Kirche oder des Gemeindeverbandes mit vollem Recht einen maßgebenden Einfluß aus, indem sie durch Examen feststellen, ob jemand zu der Zahl der Wahlfähigen gehören könne. Nur aus der Zahl dieser kann die Gemeinde ihre Wahl vollziehen [3]). Ebenso kann eine größere Gemeinschaft durch ihre Organe auch inbezug auf Disziplin der Geistlichen und

1) S. o. S. 195. 196.

2) Mit Recht sagt Ritschl, Die Begründung des Kirchenrechts u. s. w.: „Mißachtung theologischer Bildung, Pflege eines kompendiarischen Traditionalismus ist nicht dem Willen der Reformatoren entsprechend“, zumal das Amt mit allen Funktionen der Gemeinde zu thun hat und zur Leitung eine geistige Überlegenheit, welche Sachkunde verleiht, durchaus nötig ist, da ferner die Kirche, wenn sie den übrigen Faktoren sittlichen Gemeinschaftslebens ebenbürtig sein will, wissenschaftlich durchgebildeter Diener bedarf, denen vor allem Kenntnis der Zeit und Zeitbewegungen zugebote steht, um den Bedürfnissen der Zeit entgegenzukommen.

3) In welchem Maße es angemessen sei, das Wahlrecht der Gemeinde durch die Mitwirkung des Regiments einzuschränken, das wird wieder von den historischen und individuellen Verhältnissen abhängen. Jedenfalls ist es eine höchst einseitige Aufstellung Steinmeyers, daß das Kirchenregiment die Erhaltung des geistlichen Amtes als seine wesentliche Aufgabe habe („Der Begriff des Kirchenregiments“, S. 42 f. 57). Keinenfalls darf das Wahlrecht der Gemeinde illusorisch gemacht werden. S. o. S. 199 f. 207 f.

Beurteilung der Lehrabweichungen ergänzend eingreifen, insoweit hierzu Theologie erforderlich ist, weil diesen mehr theologische Kunde zugebote steht (s. o. S. 151 f.). Endlich ist auch inbezug auf die Ordnung der äußeren Angelegenheiten der Gemeinden eine umfassendere Organisation von dem größten Segen; denn eine gegenseitige Hilfeleistung kann auf diesem Wege erst einen geordneten Charakter annehmen. Ferner ist eine gewisse Gleichmäßigkeit in den äußeren Rechten der berufsmäßigen Beamten der Einzelgemeinden von hohem Werte, und die gesamte äußere Stellung der Einzelgemeinden selbst ist eine viel fester gegründete, wenn sie zu einer größeren Kirchengemeinschaft verbunden sind. Denn es kann auch der Staat [1]) einer Nationalkirche insbesondere, überhaupt einer geordneten Kirche eine ganz andere rechtliche Stellung verleihen, als vereinzelten Gemeinden.

Die Vorzüge also, welche durch den größeren Gemeindeverband gewonnen werden, sind so bedeutend, daß eine derartige Organisation ethisches Erfordernis ist. Offenbar aber sind zwei Extreme hier auszuschließen, einmal die Richtung, welche die Selbständigkeit der Gemeinden gegenüber der organisierten Gesamtkirche auf ein Minimum herabdrücken und in einer Stufenleiter der Hierarchie den Kern der Kirche erblicken will. Hierzu tendiert die römische Kirche. Die entgegengesetzte Richtung ist die independentistische, bei welcher der Gemeindeverband zu keiner Selbständigkeit gegenüber den Einzelgemeinden kommt. Ferner ist die Frage, welchen Umfang die Organisation annehmen solle. Der protestantischen Kirche ist es thatsächlich nicht gelungen, die gesamte evangelische Kirche als Einheit zu verfassen. Das hat auch abgesehen von den Differenzen in den Verfassungsprinzipien, welche von der bischöflichen Succession bis zum Independentismus reichen und zwischen beiden hauptsächlich konsistoriale und presbyteriale Formen der Verfassung hervorgebracht haben, seinen Grund darin, daß der Protestantismus die natürlichen Grundlagen der Nationalität achtet, und zu individuellen Gestaltungen tendiert. Die Kirchengemeinschaften organisieren sich daher innerhalb der nationalen, wenn nicht gar der territorialen Grenzen, allerdings

1) Davon unten das Nähere. Vgl. v. d. Goltz, Unionsgesinnung, S. 18.

bald im engeren, bald in losem Verhältnis zu dem Volksganzen und insbesondere zum Staat. Es ist unmöglich im einzelnen die beste Form der Kirchenverfassung a priori zu konstruieren, da hier die konkreten historischen Verhältnisse berücksichtigt werden müssen. Nur das wird man im allgemeinen sagen können, daß die nationalen Kirchenkreise am besten so eingerichtet werden, daß die Selbständigkeit der Gemeinden, wie die des Gemeindeverbandes möglichst ausgeglichen seien. Die Festigkeit des Gemeindeverbandes wird wesentlich durch ein statarisches Regiment, die Selbständigkeit der Gemeinden durch eine mehr bewegliche Körperschaft garantiert sein. Es wird also neben einem festen Elemente, das die Einheit und Gesamtheit vertritt, das die dauernden Interessen der Gesamtheit zu wahren hat, das berufsmäßig mit Sachkunde ausgerüstet ist, eine mehr bewegliche Körperschaft stehen müssen, welche die Interessen der Einzelgemeinden vertritt, ihre Mitwirkung garantiert und zugleich die vorübergehenden Bewegungen, Strömungen und Bedürfnisse abspiegelt und zur Geltung bringt [1]). Ferner wird sich eine an das nationale Volkstum anschließende Verfassung für protestantische Kirchen mehr empfehlen [2])

1) Die Verfassungen haben bisher bald die statarische Seite, bald die bewegliche Seite überwiegend oder ausschließlich zur Geltung gebracht. Auf der beweglichen Seite stehen die Independenten, weniger die Presbyterianer, auf der statarischen die territoriale Konsistorialverfassung, die bischöfliche Succession. Eine Verbindung beider Seiten ist das Erstrebenswerte. Vgl. Herrmann a. a. O., S. 22. 27—34.

2) Der Versuch, den Zusammenhang mit dem nationalen Leben durch den Summepiskopat zu befestigen, der den Landesherrn zum obersten Bischof macht, läßt sich nur rechtfertigen, so lange sich nicht Aussicht zeigt, auch ohne denselben eine Nationalkirche zu erhalten. Aus dem Begriff der Landeskirche als eines Gemeindeverbandes innerhalb einer Nation oder eines Territorii läßt sich nicht ableiten, daß das Staatsoberhaupt Träger des Kirchenregiments sein müsse. So lange aber jene Aussicht nicht besteht, muß man sich hüten an dem Summepiskopate zu rütteln, da der enge Zusammenhang der Kirche mit der Nation ein hohes Gut ist. Vgl. Zezschwitz a. a. O., S. 58. 59. Jetzt, wo die europäischen Staaten großenteils konstitutionelle Monarchieen geworden sind, kann zwar der Summepiskopat den Zusammenhang der Kirche mit der Nation repräsentieren, ohne sie vom Staate direkt in falscher Weise abhängig zu machen, hat aber eben darum auf der andern Seite die Gefahr, die Kirche in eine Abhängigkeit zu versetzen, welche, weil rein

als eine entgegengesetzte. In welcher Weise das statarische Regiment im Unterschiede von der mehr beweglichen Vertretung der Gemeinden im einzelnen konstituiert werden solle, ist nur nach konkreten Verhältnissen zu beurteilen: insbesondere ob dasselbe in der Hand Einzelner oder eines Kollegiums liegen solle, ob die Berufung zu den statarischen Ämtern von den Synoden ausgehen, ob durch Kooptation oder durch landesherrliche Ernennung erfolgen solle, oder ob besser diese Möglichkeiten in der einen oder andern Weise verbunden werden [1]). Nur muß um des statarischen Charakters willen das regimentliche Amt, welches Sachkunde und Vorbildung voraussetzt, Lebensberuf sein. Ebenso ist es hier nicht unsere Aufgabe genauer die Kompetenzen der Synoden und des Regimentes abzugrenzen. Nur das muß hervorgehoben werden, daß den Synoden eine rein beratende Stellung [2]) einräumen zu wollen, nach den ausgeführten Prinzipien ebenso unmöglich ist, als das statarische Regiment in der Ausübung seiner Funktionen lediglich als Mandatar der Synoden zu behandeln [3]).

---

persönlicher Natur, gelegentlich fataler werden kann als eine falsche Abhängigkeit vom Staat; dieser Gefahr muß möglichst vorgebeugt werden.

1) So will z. B. F. Haupt („Der Episkopat") nachweisen, daß die Reformatoren an dem Episkopate festgehalten haben; er bestehe divino jure. Eine Beteiligung der Gemeinde will er nur, wenn die Bischöfe, Dekane und Pastoren einen Kern gläubiger Gemeindeglieder ausgesondert haben. Denn so erst wäre die Gemeinde organisiert (Bd. II, S. 125). Ganz anders erkennt Lechler trotz seiner einseitigen Auffassung des Amtes die Mitwirkung der Gemeinde an (a. a. O., S. 111 f. 117). Bei der Ansicht Haupts kommt heraus, daß schließlich das Amt auch die Gemeinde organisiert. Nach unserem Grundsatze kann es konsequenterweise nur der Gemeindeverband sein, von dem auch die statarische Seite des Regiments stammt, jedoch so, daß die Synode sofort das statarische Element von sich abzweigt und ihm seine Selbständigkeit zuerkennt. Das Verhältnis ist ähnlich zu bestimmen, wie in der Einzelgemeinde der Gegensatz des statarischen und beweglichen Elementes der Organisation (s. o. S. 206 f.). Allein die konkreten Verhältnisse gestatten nicht überall eine konsequente Durchführung der Prinzipien; vgl. S. 215, Anm. 2.

2) Wie Steinmeyer a. a. O. S. 124 will.

3) Letzteres folgt nicht daraus, daß das statarische Regiment seinen eigentlichen Ursprung im Gemeindeverband hat. Vielmehr tritt derselbe diejenigen Funktionen, welche zu ihrer Ausübung eine statarische Behörde fordern, an diese ab z. B. die Statistik des kirchlichen Lebens, die Verwaltung der laufenden Geschäfte u. s. w., während andere Funktionen nur in Ge-

Die Organisation hat, wie bemerkt, rechtlichen Charakter und ebenso haben die mit Hilfe der Organisation geschaffenen Ordnungen einen teilweise rechtlichen Charakter. Hier darf man indes nie vergessen, daß alle Organisation und alle Ordnungen nur Mittel für die Ausübung der Funktionen sind, welche an sich religiöser und nicht rechtlicher Natur sind. Bei falschem Vordrängen des rechtlichen Standpunktes [1]) würde überall mehr auf das Werk als solches und auf die äußere Gesetzmäßigkeit desselben Gewicht gelegt als auf die innere Gesinnung, aus der die Ausübung der Funktionen hervorgehen soll und auf die Frische und Lebendigkeit religiöser Produktion. Wenn die Agende wie das Gesetzbuch des Kultus behandelt wird, wenn die Ordnungen für den Kultus nicht so beschaffen sind, daß sie abgesehen von der Festsetzung des allgemeinen Typus des Kultus, eine lebendige, individuelle Ausfüllung nicht nur möglich machen, sondern verlangen; wenn das Bekenntnis als juristischer Codex behandelt wird, so ist davon die Folge schablonenhafter Zeremoniendienst und Erstarrung des Dogmas. Was sich in der reformierten Kirche als Puseyismus und Ritualismus, in der lutherischen als gesetzlicher Konfessionalismus zeigt, ist auf dasselbe Prinzip [2]) zurückzuführen, auf eine gesetzliche Tendenz. Dieser entspricht ebenso

---

meinschaft mit den Synoden ausgeübt werden können, z. B. Erlaß von Kirchenordnungen, Agenden, Beurteilung von Lehrabweichungen (s. o. S. 151) u. s. w.

1) Wird die rechtliche Seite der Kirche in den Mittelpunkt gestellt, so kann sich hieraus eine doppelte Stellung zum Staate ergeben. Entweder man sagt, die Kirche ist in ihrer gesamten äußeren Erscheinung dem Staat untergeordnet, auch in Sitte, Bekenntnis, Kultus, da auch sie rechtlicher Art sind und der Staat das Recht auf Erden zu wahren hat, wozu Krauß a. a. O., S. 237 f. neigt. Oder die Kirche wird als zweites Rechtsinstitut ein Staat im Staat und macht dem Staat z. B. in der Ehegesetzgebung, Schule u. s. w. Konkurrenz. Weder das eine noch das andere ist wünschenswert. Im letzteren Fall leidet der Staat, im ersteren die Kirche, welche auch in den ihr eigentümlichen Funktionen in falsche Abhängigkeit vom Staat gerät.

2) Das Prinzip ist der römischen Kirche verwandt. — Daher sind auch die in England häufigen Übertritte zum Katholicismus nicht zu verwundern, und ihnen entsprechen Vorgänge in Deutschland, wie sie z. B. die Schrift von Evers („Katholisch oder protestantisch?") offenbart.

auch die einseitige Hervorkehrung der Kirchenzucht, welche legale Frömmigkeit erzeugt, statt die Gesinnung zu bilden, und Ähnliches zeigt sich in den Eheordnungen, wenn die Kirche der staatlichen Gesetzgebung gleichsam Konkurrenz machen will, statt darauf zu sehen, daß es vor allem die christliche Gesinnung ist, aus welcher allein eine christliche Ehe hervorgehen kann. Mit einem Worte die Rechtsordnungen in der Kirche beziehen sich nicht sowohl auf die Ausübung der kirchlichen Funktionen selbst, als auf die Verteilung der Funktionen, der Rechte und Pflichten in der Kirche, d. h. auf die Organisation. Diese selbst aber ist nur Mittel für die Ausübung der Funktionen, nicht Selbstzweck. Hieraus folgt, daß die Kirche sich in dem Maße auf den bloßen Rechtsstandpunkt stellen kann, als es sich nur um eine rechtliche, z. B. Vermögensangelegenheit oder um die Befolgung einer rein äußeren Ordnung, äußere Kompetenzstreitigkeiten handelt, daß sie aber in dem Maße den reinen Rechtsstandpunkt zurückstellen muß, als es sich um religiöse Angelegenheiten handelt. Das zeigt sich einmal darin, daß sie für den Kultus, die erkennende Funktion, die Kirchenzucht &c. nicht rechtsgültig formulierte Gesetze erläßt, deren Befolgung oder Anwendung im äußerlich rechtlichen Sinne könnte gehandhabt werden, sodann darin, daß sie die, welche die Ordnungen inbezug auf die eigentlich religiösen Funktionen verletzen, nicht nach dem rein rechtlichen, sondern nach dem entsprechenden religiösen Maßstab beurteilt. Das Recht ist ferner insofern Mittel für die eigentlich kirchlichen Funktionen, als es sie zu schützen hat. Wenn also jemand die Ausübung dieser Funktionen an seinem Teil völlig unmöglich macht, muß ihm auch das entsprechende Recht entzogen werden. Nur muß zuerst festgestellt sein, daß er diese geordnete Ausübung der Funktionen an seinem Teil unmöglich mache, was in der Kirche nicht mehr bloß rechtlich festzustellen ist, wie z. B. unmöglich nach juristischen Gesichtspunkten allein beurteilt werden kann, ob jemand das Bekenntnis verleugne. Aber wenn feststeht, daß jemandes Abweichungen von dem Bekenntnis, von deren Verkündigung er nicht lassen will, das christliche Prinzip aufheben würden, so wird er allerdings auch des Rechtes verlustig gehen, das Predigtamt auszuüben. Denn er macht damit die Ausübung der Funktion der Predigt an seinem

Teil unmöglich. Dasselbe gilt auch von den übrigen Funktionen. Kurz, das Recht ermöglicht einmal durch die äußere Ordnung, die es schafft, die Ausübung der Funktionen, und schützt sodann dieselbe, darf aber nicht so gehandhabt werden, daß es ein Hemmschuh für die Freiheit der Bewegung des religiösen Lebens wird, durch den die Kirche sich selbst Fesseln anlegt.

Wie sehr in der Kirche das treibende produktive Prinzip die Gesinnung sein soll, das zeigt sich besonders daran, daß an die geordnete Organisation sich eine Menge freier Vereine anschließen sollen, welche die Funktionen der Kirche in freier Weise ausüben, inbezug auf den Kultus die „Stunden“ der Pietisten und Ähnliches, inbezug auf das ästhetische Gebiet christliche Kunstvereine, Vereine für kirchliche Musik u. dgl., im intellektuellen Gebiete Vereine für Sonntagsschulen, für Ausbreitung christlicher Litteratur, Bibelgesellschaften, Traktatgesellschaften, ferner Vereine, die durch Besprechung kirchlicher Fragen der Aufklärung der öffentlichen Meinung dienen wollen, im Gebiete der Liebesthätigkeit Vereine für innere Mission, Armen-, Krankenpflege, endlich Vereine für äußere Mission. In diesen Vereinen ist ein Gegenstück zu den katholischen Orden, insofern letztere sich teilweise ähnliche Aufgaben stellen wie die freien Vereine. Allein der Unterschied ist der, daß diese freien Vereine durchaus nicht dem eigentlichen Berufe ihrer Teilnehmer im Wege stehen und daß sie keinen in seiner Freiheit binden, daß die Teilnahme an ihnen nicht den Charakter eines unwiderruflichen Gelübdes trägt [1]).

Ohne Verhältnis zu der kirchlichen Organisation können sie indes nicht sein, und hier muß das Maß der Freiheit mit

1) Wenn auch einzelne Vereine solche Aufgaben haben, deren Erfüllung Lebensberuf ist, und demgemäß lebenslänglich Bedienstete haben können, so darf doch das Ausscheiden solcher Bediensteter aus ihrem Dienste nie als Makel aufgefaßt werden; die Stellung derselben muß frei sein. Wenn gewünscht wird, daß so Bedienstete zugleich eo ipso Glieder der kirchlichen Organisation seien (vgl. z. B. „Der Armen- und Krankenfreund“. Zeitschrift für Diakonie 1881, S. 141f. 145. 154), so hat das seine Bedenken, weil dadurch der freie Charakter dieser Vereinigungen aufgehoben wird. Wollen sie als Mitglieder der kirchlichen Organisation doch die Freiheit der Vereinsstellung nicht aufgeben, so entstehen leicht Reibungen und Unordnungen.

der notwendigen Ordnung in Harmonie gesetzt werden. Weder darf die Organisation die selbständige Bewegung dieser Vereine zu unterdrücken suchen und in direkte Unterordnung unter die statarische Organisation bringen wollen, da ihre Thätigkeit freier Lust an der Sache entspringen muß, noch sollen diese Vereine der geordneten Thätigkeit der Organisation in den Weg kommen, da sie vielmehr diese unterstützen sollen. Sie müssen sich also, je nach ihrer Aufgabe in größerem oder geringerem Maße an diese anlehnen, z. B. die kultischen Vereine dürfen keinen gegen die größere Gemeinschaft exklusiven Charakter annehmen, weil sonst ihre Thätigkeit leicht selbst in eine krankhafte Richtung geraten kann. Vereine für innere Mission, Kranken- und Armenpflege müssen mit der organisierten Seelsorge Hand in Hand gehen, damit nicht durch die sich kreuzende Thätigkeit beider ein unnützer Kräfteverbrauch stattfinde. Vereine zur Bildung öffentlicher Meinung können oft mehr Verwirrung als Heil anrichten, wenn sie, statt neben der Ausbildung einer selbständigen Überzeugung auch Achtung vor der geordneten Organisation durch Rücksichtnahme auf dieselbe zu pflegen, exklusives Parteiwesen befördern, das doch nur gegenseitige Verstimmung, Anregung der Herrschsucht, Stempelung der Parteigegensätze zu Machtfragen, Betrachtung aller Ansichten unter dem Parteistandpunkt, welcher der entgegengesetzten Partei nichts Verständiges zutraut, Parteiterrorismus und Unterdrückung der Freiheit durch Parteidisziplin, falschen Eifer und sektiererisches Wesen zur Folge hat, weil jede Partei dazu neigt, sich als die allein berechtigte anzusehen, Übel, die bei den extremen Parteien sich wie natürlich auf das höchste steigern. Diesem Schaden gegenüber [1]) müssen Vereine zur Bildung der öffentlichen Meinung vor allem das Bewußtsein wach erhalten, daß die Kirche ein allen gemeinsames Gut sei, dem alle dienen wollen, müssen die Gesinnung pflegen, welche auch denen, die andere Überzeugung haben, die besten Absichten zutraut, aller Verdächtigung fern ist, so daß jeder seine Überzeugung nach Kräften geltend macht, aber dem

1) Vgl. die teilweise trefflichen Ausführungen von Gottschick hierüber, Deutsch-evangelische Blätter 1881, Heft 8: „Sittliche Grundsätze für das kirchliche Parteiwesen.“

Hauptinteresse, das allen gemeinsam ist, dem Wohl der Gemeinschaft unterordnet. Es ist um so nötiger, hierauf hinzuweisen, als diese Vereine sich häufig geradezu mit den in den Synoden vorhandenen Parteien verquicken und so ihre Hauptaufgabe in der Pflege des Parteistandpunktes finden. Das aber ist nicht etwa ein Anschluß der Vereine an die geordnete Organisation, da diese nicht mit einer Partei identisch ist, sondern das Ganze der Kirche zu vertreten hat. Wenn gar einzelne Parteien so weit gehen, anderen das Existenzrecht abzusprechen, während die Anschauungen derselben in der geordneten Organisation vertreten sind, ja wenn sie am Ende gar die Organisation sprengen wollen, um nicht mit diesen zusammenwirken zu müssen, so ist das vollkommen verwerflich, wenn es sich nicht um solche handelt, welche prinzipiell die christliche Erfahrung leugnen wollen, was man viel eher von Einzelnen als von ganzen Parteien behaupten kann. Denn mit der Auflösung der *schon bestehenden* Organisation, kündigt man auch die christliche Gemeinschaft und übersieht, daß Reinheit der Lehre, Reinigung der Kirche von unreinen Elementen, Heiligkeit und Würde des Kultus zwar erstrebenswerte Ziele, aber bei der Unvollkommenheit der sichtbaren Kirche nie völlig in ihr zu erreichen sind und am wenigsten mit äußeren Machtmitteln erreicht werden können, übersieht auch gewöhnlich, daß die Einseitigkeiten der eigenen Partei an den vorhandenen Schäden mit schuld sind.

Hier ist das rechte Verhältnis zur bestehenden Organisation von großer Bedeutung. Denn einmal ist es Pflicht aller Parteien, den auf geordnete Weise zustande gekommenen nicht geradezu das christliche Prinzip aufhebenden Entscheidungen sich zu fügen und, soweit jemand diese Aufgabe zukommt, an deren loyaler Ausführung mitzuwirken; denn der Sinn für das Ganze muß so stark sein, daß die vorhandenen Ordnungen, welche das Ganze zusammenhalten, von allen respektiert werden; hier kann die einmal vorhandene Organisation an sich ein Gegengewicht gegen den in Vereinen sich oft isolierenden Parteigeist ausüben, weil hier alle an einer gemeinsamen Aufgabe zusammen arbeiten und jeder die Ausübung der bezeichneten Pflicht von den anderen Parteien erwartet. Von großer Wichtigkeit ist ferner, daß das statarische Element der Organisation dem Schwanken im Streite der Parteien nach Kräften

entzogen, also nicht etwa je nach den Majoritäten der Synoden auch umgestaltet werde, was nur dazu beitragen könnte, kirchliche Fragen zu Machtfragen zu stempeln. Das statarische Regiment soll das Ganze in seiner Einheit zusammenhalten, die das Ganze einigenden Kräfte und Interessen pflegen, die Parteigegensätze nach Kräften lindern, eben deshalb die Interessen der Parteien zurückstellen und die Beamten nicht nach ihrer Parteistellung, sondern danach behandeln, ob sie ihre Pflicht in loyaler Weise erfüllen. Gottlob hat das Kirchenregiment es nicht mit lauter brennenden Fragen, sondern großenteils mit der geordneten Verwaltung zu thun; und je brennender eine Frage ist, was nicht selten damit gleichbedeutend ist, daß der Streit der Parteien noch keine klare Gesamtansicht gezeitigt hat, um so ruhiger und besonnener soll das Regiment diesen Gegensätzen gegenüberstehen, mit der Absicht, die Wahrheit auf den verschiedenen Seiten zu erkennen und zu berücksichtigen und, wenn es angeht, die brennende Frage noch zurückzustellen, wenn sie noch nicht reif zur Entscheidung zu sein scheint und einstweilen noch bei der bisherigen Praxis zu bleiben. Genug, das statarische Element der Organisation kann sehr viel dazu thun, den Parteigeist zu dämpfen, wenn es Auswüchse desselben energisch zurückweist, ohne die freie Diskussion zu hemmen. Denn die Bedeutung muß den freien Vereinen gelassen werden, an der Bildung der öffentlichen Meinung mitzuwirken, das Interesse für kirchliche Fragen im Volke zu pflegen, auch für Abstellung vorhandener Übelstände zu wirken. Nur müssen sie von der Liebe zum Ganzen beseelt sein und eben in dieser Liebe das rechte Maß finden, die Kritik mit der Achtung vor den bestehenden Ordnungen zu vereinigen.

III.

Kirche und Reich Gottes.

§ 21.

Die prinzipielle Stellung von Kirche und Reich Gottes.

Wir könnten unsere Erörterung über die Kirche als abgeschlossen betrachten, wenn wir nicht schon in der bisherigen Darstellung auf Punkte gestoßen wären, welche eine weitere Klarlegung fordern. Wir haben gesehen, wie die kirchliche Wissenschaft zu dem gesamten Organismus des Wissens in Beziehung treten muß; wie die Kirche sich mit dem ästhetischen Gebiete berührt, ohne daß man sagen kann, daß sie es ganz umspanne; wie sie zu der Familie in Beziehung tritt, die doch auch wieder ihr gegenüber ihre Selbständigkeit hat und unter dem kirchlichen Gesichtspunkte in keiner Weise erschöpfend begriffen ist; die Kirche hat eine rechtliche Seite und weist damit auf den Staat hin. Kurz, wenn wir auch die Kirche und ihre Funktionen kennen, so gehört doch zu ihrem vollen Verständnis auch die Erkenntnis ihrer Stellung zum gesamten sittlichen Leben der Menschheit [1]). Nachdem wir also die Kirche mit ihren Funktionen möglichst für sich fixiert haben, um ihr eigentümliches Wesen in seiner Selbständigkeit klar zu erfassen, müssen wir nun ihre Stellung in dem gesamten Organismus des sittlichen Lebens betrachten. Wir dürfen um so weniger diese Aufgabe ablehnen, als sich hier eigentümliche Schwierigkeiten zeigen.

---

1) Vgl. o. S. 81.

Denn es sind alle die genannten sittlichen Gebiete — der Art des Sittlichen entsprechend — einer mannigfaltigen Entwickelung unterworfen. Daß nun je nach dem Stadium dieser Entwickelung die Stellung der Kirche zu ihnen eine verschiedene sein wird, scheint auf den ersten Blick selbstverständlich. Es läßt sich also Allgemeingültiges, scheint es, inbezug auf das Verhältnis der Kirche zu diesen Gebieten um so weniger aussagen, als die Kirche selbst eine Entwickelung durchläuft, also auch das jeweilige Entwickelungsstadium der Kirche besonders zu berücksichtigen ist. Die Schwierigkeit wird aber dadurch noch bedeutsamer, daß diese sittlichen Größen auch vor der Entstehung der Kirche schon zu einer gewissen Entfaltung gekommen waren, welche als eine teilweise abnorme von dem Christentum, also auch von der Kirche angesehen werden muß, und daß doch anderseits diese Gebiete als sittliche in ihrem Werte nicht unterschätzt werden dürfen.

Es fragt sich zunächst, all diesen Bedenken gegenüber, ob wir nicht vielleicht berechtigt sind, ein Ideal des Verhältnisses zwischen der Kirche und den sittlichen Sphären aufzustellen, welches trotz aller Modifikationen der Entwickelung der Hauptsache nach sich gleich bleibt, welches also, alle Modifikationen der Entwickelung vorbehalten, wenigstens der richtige negative Maßstab für die Beurteilung der konkreten Ausgestaltungen dieses Verhältnisses wäre, insofern es nicht verletzt werden dürfte.

Wir müssen unserer Aufgabe entsprechend von der Kirche ausgehen. Da haben wir nun gesehen, daß das Ideal der Kirche eine unveränderliche Seite hat [1]); zu dieser gehörte auch dies, daß der Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, auf den alles kirchliche Handeln in letzter Instanz bezogen werden muß, die Kultusgemeinschaft sei. Hieraus folgt nun zunächst negativ, daß jede Stellung der Kirche zu jenen sittlichen Sphären, welche geeignet ist, dieselbe dauernd von ihrem Mittelpunkt abzuziehen, nicht gebilligt werden kann. Die Kirche als solche kann also nicht anders mit jenen Sphären sich befassen, als es ihr wesentlicher Begriff, Kultusgemeinschaft zu sein, gestattet. Wenn wir schon eine Reihe von Auswüchsen des kirchlichen Lebens daraus entstehen sahen, daß an die

1) Vgl. o. S. 49 f.

Stelle des Kultus andere Funktionen, z. B. die erziehliche, in den Mittelpunkt traten, so wird das in verstärktem Maße gelten, wenn die Kirche aus ihrem eigentlichen Gebiete herausgeht und im einzelnen in ein ihr zunächst fremdes Gebiet des sittlichen Lebens eingreift. Es ist schon genugsam ausgeführt worden, daß die erziehliche Thätigkeit der Kirche sich darauf beschränke, die christlich-fromme Gesinnung und die Intelligenz, soweit es zur christlich-frommen Gesinnung nötig ist, heranzubilden, wenn die Kirche wirklich als ihren Mittelpunkt die Kultusgemeinschaft im Auge behalten wolle. Daraus folgt aber, daß die Kirche, um ihrem Begriff treu zu bleiben, es vollends ablehnen muß, die Gebiete des sittlichen Handelns im einzelnen beherrschen zu wollen, ebenso aber auch sich von ihnen beherrschen zu lassen [1]).

Allein auf der andern Seite ist ein völliges Ignorieren jener sittlichen Gebiete für die Kirche ebenso unmöglich, dem natürlich auch ein Ignoriertwerden der Kirche vonseiten jener Gebiete entspräche. Denn wenn die christliche Erfahrung selbst sittlicher Art ist, wenn Gott als gerechter, versöhnter, liebender Vater erfahren wird, wenn in dieser Erfahrung ein Impuls für den Willen liegt, aus welchem als unmittelbares zugleich sittliches Produkt die den erfahrenen Inhalt des Glaubens darstellende Kultusgemeinschaft hervorgeht, welcher aber hiermit keineswegs erschöpft ist, so ist es unmöglich, da das sittliche Leben ein Ganzes ist, daß ein Teil dieses Ganzen gegen den andern völlig gleichgültig sei. Zur Pflege christlich-frommer Gesinnung gehört auch unmittelbar die Pflege der sittlichen Gesinnung, *soweit diese in der christlich-frommen Gesinnung fundamentiert ist*. Wenn nun ferner das sittliche Handeln in jenen Gebieten nicht ein bloß legales sein darf, wenn vielmehr alles sittliche Handeln aus der sittlichen Gesinnung hervorgehen soll, und wenn die sittliche Gesinnung in der Frömmigkeit fundamentiert sein soll, so werden auch jene sittlichen Gebiete als die Größen, in welchen sich die sittliche Gesinnung zu bethätigen hat, von der Kirche nicht ignoriert werden können. Die Kirche hat vielmehr die Aufgabe, dazu zu erziehen, daß sie als die Größen, in welchen sich die *gottge-*

1) Vgl. § 9, S. 39f.; § 10, S. 58; § 12, S. 91; § 18, S. 166f.

wollte sittliche Gesinnung zu bethätigen hat, hochgeachtet werden. Hiermit greift die Kirche nicht über die Aufgabe hinaus, würdige Persönlichkeiten für die Kultusgemeinschaft heranzubilden. Denn zu dieser Würdigkeit der Persönlichkeit gehört es, daß sie Gott als den erfaßt, der ihr die Kraft sittlicher Gesinnung verleiht und die Hervorbringung sittlicher Güter in Kraft dieser Gesinnung fordert und ihr ermöglicht.

Nach dem Ausgeführten ist das Ideal des Verhältnisses der Kirche zu den sittlichen Gebieten weder Herrschen der Kirche über dieselben, noch Ignorieren derselben. Sondern die Kirche hat die christlich-fromme Gesinnung auch nach der Seite hin zu pflegen, daß diese Gebiete als in ihrer Eigentümlichkeit gottgewollte Güter, als selbständiger Schauplatz der Bethätigung der christlich-frommen Gesinnung erkannt und bearbeitet werden.

Wir müssen dieses Verhältnis noch etwas näher betrachten. Daß der Einfluß der Kirche auf diese Sphären mit der Schonung ihrer völligen Selbständigkeit Hand in Hand gehen muß, geht schon daraus hervor, daß dieselben vor der Kirche existierten, ja sogar ihre Entwickelung bis zu einer gewissen Höhe für das selbständige Auftreten der Kirche die Voraussetzung bildete [1]). So haben sie ihr eigentümliches Wesen auch nicht der Kirche zu verdanken, können also auch nicht nach fremdem Maßstabe gemessen werden. Vielmehr müssen die in ihnen zu erledigenden Aufgaben den eigentümlichen Gesetzen und den technischen Besonderheiten derselben entsprechend behandelt werden. Dazu kommt, daß auch schon vor dem Entstehen der Kirche eine Wissenschaft existierte, welche das eigentümliche Wesen dieser Sphären untersuchte, die die Kirche ebenfalls nicht ignorieren kann, falls sie zu diesen Gebieten in Beziehung treten will.

Allein es ist nicht etwa bloß die zufällige historische Stellung dieser Sphären vor der Kirche, welche denselben der Kirche gegenüber Selbständigkeit garantiert. Die Kirche kann gar nicht aus ihrem Prinzip heraus, aus dem Wesen der Fömmigkeit oder

---

1) Das macht Ritschl mit vollem Rechte geltend, wenigstens inbezug auf die Familie, den Staat, das Weltreich, während er die Wissenschaft und Kunst nicht berücksichtigt; a. a. O., Bd. III, S. 267 f.

aus der Gotteserfahrung, oder aus der auf derselben basierten sittlichen Gesinnung diese Gebiete verstehen. Denn soweit es die Kirche mit der Ethik unmittelbar zu thun hat, ist immer nur die Fundamentierung der allgemeinen sittlichen Gesinnung in dem Gottesbewußtsein Gegenstand ihrer Erkenntnis. Wie diese Gesinnung sich bethätigen solle, kann sie aus dem allgemeinen Prinzip nicht ableiten; sie ist hier vielmehr an die weltliche Ethik gewiesen. Steht es aber so mit ihrer Erkenntnis, wie kann es anders inbezug auf den etwaigen praktischen Einfluß auf diese Sphären stehen? Die Selbständigkeit derselben muß von ihr anerkannt werden.

Und doch soll sie Einfluß auf dieselben ausüben; sie soll modifizierend auf dieselben einwirken; denn wenn sie nichts in denselben modifiziert, so hat sie auch keinen Einfluß.

Mit dem Gesagten scheinen wir bei einer Antinomie angelangt zu sein. Einmal soll die Kirche auf diese Gebiete Einfluß haben, anderseits soll sie weder von sich aus eine Einsicht in dieselben haben noch die Selbständigkeit derselben stören. Wie kann sie modifizierend einwirken, wenn sie keine Einsicht in dieselben hat? Und wie können diese Gebiete selbständig bleiben, wenn die Kirche modifizierend auf sie einwirkt? Die Aufhebung des Widerspruches muß in der Richtung liegen, daß die Kirche nicht aus ihrer eigenen Erkenntnis allein, sondern nur in Verbindung mit der weltlichen Ethik die in diesen Sphären aus dem christlichen Prinzip folgenden Modifikationen feststellen kann; daß ferner prinzipiell diese Modifikationen der Selbständigkeit jener Sphären nicht hinderlich sondern förderlich sind, daß endlich praktisch die Kirche nicht direkt und unmittelbar, sondern nur durch die Vermittelung der mit christlicher Gesinnung handelnden Persönlichkeiten auf diese Gebiete einwirkt.

Was das erste angeht, so wird man hier die im engeren Sinn kirchliche Ethik von der Ethik unterscheiden müssen, welche eine nähere Verbindung mit der weltlichen Ethik eingeht. Die erstere wird wieder einen mehr populären oder auch mehr wissenschaftlichen Charakter haben können. Beide aber werden inhaltlich nicht stark differieren; der Unterschied ist nur der, daß die letztere denselben Inhalt in eine wissenschaftliche Form bringt. Die

populäre wird es wesentlich dabei belassen, die christliche Gesinnung einzuschärfen und das ihr zunächst liegende Gebiet ihrer Bethätigung in dem eigenen persönlichen Leben und in dem Verhältnis der Personen zu einander zu beschreiben, so wie die sittliche Seite des kirchlichen Handelns, und nur darauf hinweisen, daß das Handeln in jenen sittlichen Sphären, die sie als vorhandene acceptiert, ebenfalls als ein Gottesdienst anzusehen sei; daß der Staat als Gottes Ordnung zu betrachten und zu behandeln sei; daß die Familie als gottgewollter Schauplatz der Bethätigung der Liebe anzusehen sei u. s. w. Sie wird sich nicht näher darauf einlassen, zu bestimmen, welche Modifikationen etwa durch das christliche Prinzip im Staatsleben hervorgebracht werden. Auf diese Weise war die urchristliche Ethik beschaffen. Es ist von der größesten Wichtigkeit, zu erkennen, daß sich das christliche Prinzip in der allgemeinsten und doch zugleich konkretesten Sphäre hält, in der der persönlichen Gesinnung; eben in der Betonung der christlichen Gesinnung, die sich unter allen Verhältnissen bewähren kann, liegt seine Stärke und Dauerhaftigkeit, während, wenn z. B. das Christentum nur eine Staatsverfassung, nur eine Art der Regelung des sozialen Lebens mit sich verträglich hielte, es den Untergang dieser für einzelne Verhältnisse gegebenen Ordnungen schwer überstehen könnte [1]).

Das schließt indes nicht aus, daß die kirchliche Ethik sich auch mit der weltlichen Ethik in engere Beziehung setzen kann und nun untersucht, welche Modifikationen in den einzelnen Sphären, unbeschadet deren Selbständigkeit, durch das christliche Prinzip hervorgebracht werden. Wie das christliche Prinzip, das universal ist, in einer dieser Sphären zur Anwendung komme, ist durch dieses Prinzip selbst für sich noch nicht bestimmt. Wenn dagegen die Eigentümlichkeit einer Sphäre mit Hilfe der weltlichen Ethik erfaßt ist, so ist wohl möglich zu sagen, wie dieses Prinzip sich in dieser Sphäre, entsprechend der Eigentümlichkeit derselben, geltend machen werde. Natürlich vermag sich dieser modifizierende Einfluß nicht auf alle Seiten einer Sphäre gleichmäßig zu erstecken. Es wäre z. B. bedenklich, alle Einzelnheiten der Verfassung des Staates christlich modifizieren zu wollen oder auch nur etwa eine Verfassungsform,

---

1) Lotze, Mikrokosmus, Bd. III, S. 354 f.

z. B. die Monarchie, für christlich zu erklären. Dagegen läßt sich z. B. wohl erkennen, daß der christliche Universalismus den antiken Nationalstolz nicht zulassen wird, woraus für das Staatsleben sich wichtige Modifikationen ergeben, die aber durchaus nicht den Staat in seiner Selbständigkeit schädigen. Es ist selbst wieder eine Frage der Wissenschaft, inwieweit und in welcher Beziehung das christliche Prinzip modifizierend einwirke, man wird sich auch hier wohl hüten müssen, das christliche Prinzip, welches der unmittelbarste Inhalt des Bewußtseins der kirchlichen Gemeinschaft ist, mit den Resultaten einer mit der weltlichen Ethik in Verbindung getretenen Wissenschaft für solidarisch zu erklären, welche wegen ihrer Abhängigkeit von der weltlichen Ethik nicht einmal mehr im strengen Sinne als kirchliche bezeichnet werden kann, sondern vielmehr ein Glied der spekulativen Theologie ist, indem sie darthut, wie das Christentum auch die weltliche Ethik vollende [1]). Man darf ferner nicht vergessen, daß, wenn auch für einen bestimmten Zeitpunkt und unter bestimmten Verhältnissen eine Modifikation berechtigt ist, doch das christliche Prinzip niemals mit derselben kann identifiziert werden, da es sich hier eben nicht bloß um dieses, sondern lediglich um die Anwendung desselben auf eine Sphäre handelt, welche einmal in ihrer Eigenartigkeit nicht verletzt werden darf, und welche selbst eine ethische Entwickelung durchläuft. So gilt es als Kanon, daß alle diese Modifikationen zugleich dem eigenen Interesse dieser Sphäre förderlich sein müssen, wenn sie brauchbar sein sollen, und das läßt sich nur in Verbindung mit der weltlichen Ethik

1) Vgl. o. S. 128. 135. Was die Form einer solchen Ethik angeht, so ist es möglich, dieselbe in der Schleiermacherschen Weise zu bestimmen, welcher die Resultate der philosophischen Ethik voraussetzt und nun bei den einzelnen Gebieten nur die Modifikationen beschreibt, welche die christliche Anschauung fordere. Es ist aber auch möglich, die von dem christlichen Prinzip ausgehenden Modifikationen mit der philosophischen Ethik zu einem Ganzen zu verschmelzen. Denn, vorausgesetzt, daß durch diese Modifikationen die Ethik vollendet wird, läßt sich beides als ein Ganzes darstellen, wie in der spekulativen Dogmatik die allgemeinen Vorstellungen von Gott mit den spezifisch-christlichen zu einem einheitlichen Gottesbegriff verschmolzen werden. Ein solcher Versuch theologisch-spekulativer Ethik kann aber offenbar nicht mehr als eine lediglich kirchliche Ethik bezeichnet werden.

erkennen, welche das Wesen dieser Sphären begreift. Dieser Kanon ist aber nicht bloß von dem Standpunkt jener Sphären aus, sondern auch von dem christlichen Prinzip selbst gefordert. Denn der allgemeinste Grundsatz, auf dem alles Weitere ruht, ist der, daß alle diese Sphären von der kirchlichen Ethik als gottgewollter Schauplatz der Bethätigung der christlichen Persönlichkeiten betrachtet werden.

Es ergiebt sich also, daß der Einfluß der Kirche auf die ethische Erkenntnis, wo er nicht lediglich dabei stehen bleibt, diese Sphären als in ihrer Selbständigkeit gottgewollte aufzufassen, ein durch die Verbindung mit der weltlichen Ethik vermittelter ist und eben deshalb auch die Selbständigkeit jener Sphären nicht schädigt.

Was aber den praktischen Einfluß der Kirche auf jene Gebiete angeht, so verbietet es ihr schon ihr eigener Charakter als Kultusgemeinschaft, sich direkt in deren Angelegenheiten in concreto zu mischen. Sie würde dadurch ihre eigentümliche Aufgabe hintanstellen, das religiöse Leben zu pflegen und das sittliche nur insoweit, als es in dem religiösen fundamentiert ist. Wie die von ihr gepflegte Gesinnung der frommen Personen sich in jenen Sphären in concreto bethätigen solle, kann sie auch schon deshalb nicht vorschreiben, weil sie die christlichen Persönlichkeiten nicht in unmündiger Abhängigkeit von sich niederhalten will. Höchstens läßt sich noch hinzufügen, daß der Gesinnung die Einsicht zuhilfe kommen soll, welche durch die mit der weltlichen Ethik verbundene im weiteren Sinn kirchliche, besser christlich-modifizierte Ethik erreicht wird, die aber einerseits, wie gezeigt, der Selbständigkeit jener Gebiete keinen Abbruch thut, anderseits aber selbst nicht unmittelbar kirchlich ist und das selbständige Urteil der Person schon wegen ihres wissenschaftlichen Charakters nicht aufhebt. So bleibt es also hier dabei, daß die Kirche im wesentlichen die Gesinnung einprägt, daß die sittlichen Sphären der gottgewollte Schauplatz der Bethätigung derselben seien, aber nicht vorschreibt, wie diese Bethätigung in concreto beschaffen sein solle.

Unser Resultat treibt uns aber noch einen Schritt weiter. Wir haben auf der einen Seite die Kirche als Kultusgemeinschaft, welche, abgesehen von dem Religiösen für sich, in der frommen Gesinnung, die sie bildet, zugleich die sittliche Gesinnung insoweit

mitbildet, als sie in der frommen Gesinnung fundamentiert ist und ebenso die sittliche Intelligenz insoweit bildet, daß sie eine jede sittliche Sphäre in ihrer Eigentümlichkeit als gottgewollt betrachtet. Auf der andern Seite stehen die verschiedenen sittlichen Gebiete als der gottgewollte Schauplatz für die Bethätigung der Gesinnung, welche für sich selbständig sind und aus dem religiösen Prinzip nicht können abgeleitet werden. Um eine volle Anschauung von der Einheit beider Seiten zu gewinnen, thut es not, sie unter einer Einheit zusammenzufassen. Obgleich man nun zwar auch von der Ethik aus die Gesamtheit aller sittlichen Sphären als einen Organismus, als das höchste Gut, begreifen kann, in welchem auch die Kirche ihre Stelle einnimmt, so haben wir hier doch eine Einheit unter dem der Kirche verwandteren religiösen Aspekt aufzusuchen. Unter diesem letzteren nun läßt sich die Kirche mit den übrigen Sphären unter dem Begriff des Reiches Gottes zusammenfassen und dieses als einheitlichen Organismus sich begreifen. Wir verzichten hier darauf, alle übrigen Sphären in ihrer Stellung zu einander darzustellen, und legen nur Gewicht darauf, zu zeigen, daß, die organische Zusammengehörigkeit der übrigen Sphären vorausgesetzt, auch die Kirche und die übrigen Sphären unter dem Begriff Reich Gottes organisch verbunden seien.

Wenn es die zugleich religiös fundamentierte Gesinnung ist, welche sich in den übrigen Sphären bethätigen soll, so haben wir allen Grund, die letzteren als gottgewollte auch dem Reiche Gottes zuzuzählen. Der Begriff des Reiches Gottes kann sich dann nicht mit dem der Kirche decken. Wenn vielmehr die von der Kirche gepflegte fromme Gesinnung zugleich sittlicher Art ist, und wenn die Gesinnung sich in Werken aller Art, nicht bloß in kirchlichen, bethätigen soll, so weist die Kirche nach der ethischen Seite selbst über sich hinaus, insofern sie ein sittliches Handeln in den übrigen Sphären je nach der Idee der einzelnen Sphäre selbst als gottgewollt fordert. Das Verhältnis der Kirche zu den übrigen Sphären wird sich hiernach so stellen, daß die Kirche als der religiöse Mittelpunkt des Gottesreiches alle übrigen Sphären insofern innerlich zusammenhält, als sie die in allen gleichmäßig sich bethätigende sittliche Gesinnung religiös fundamentiert und sie alle unter dem von ihr gepflegten christlichen Gottesbewußtsein zu-

sammenfaßt. Sofern sie alle unter dem Gottesbewußtsein vereint und alle mit Hilfe einer von dem Gottesbewußtsein belebten sittlichen Gesinnung bearbeitet werden, weisen sie auf das Gottesbewußtsein, also auch auf die Kirche, die Pflegerin desselben, als ihren gemeinsamen Einigungspunkt zurück und werden ebendaher auch jede auf ihre Weise der Kirche mit voller Achtung ihrer Selbständigkeit förderlich sein, der sie Förderung verdanken. Ebenso weist die Kirche auf sie als den Schauplatz, in welchem die von ihr gepflegte religiös-sittliche Gesinnung sich bethätigen soll, von sich auf sie hin und erkennt sie in ihrer vollen gottgewollten Selbständigkeit an, da sie nicht direkt, sondern nur durch die Vermittelung der Gesinnung und der im Verein mit der weltlichen Ethik gebildeten Erkenntnis auf sie fördernd einwirken will [1]). Die religiös-ethische Betrachtung des Gottesreiches wird theologisch abgeschlossen, wenn man dasselbe als ein Abbild Gottes auffaßt [2]).

---

1) Denselben Gedanken kann man auch, wenn man auf die Persönlichkeiten blickt, so ausdrücken: Das Reich Gottes umfaßt die christlich gebildeten Persönlichkeiten, welche einerseits in der Kultusgemeinschaft oder der Kirche ihr christlich-frommes Bewußtsein pflegen, anderseits sich mit ihrer im christlichen Gottesbewußtsein fundamentierten Gesinnung in den übrigen ethischen Sphären durch ihre Werke bethätigen. Nur tritt hier die Gemeinschaft gegen die Persönlichkeit zurück, und das ist insofern einseitig, als die, wenn auch nur durch die Persönlichkeiten gebildeten Gemeinschaften, doch als solche auch wieder den Persönlichkeiten gegenüber eine Selbständigkeit haben. S. o. S. 39.

2) Wir wollen uns hier auf die Andeutung beschränken, daß sich dieser Gedanke etwa in der Richtung ausführen ließe, daß die Kunst als das Abbild Gottes als des Urbildes der Schönheit, die Wissenschaft als das Abbild der göttlichen Weisheit, der Staat als das Abbild der Gerechtigkeit Gottes, die Familie und das soziale Leben als das Abbild der göttlichen Liebe begriffen würde, während die Kirche als die Vertreterin des Gottesbewußtseins alle diese Gebiete in der Einheit des Gottesbewußtseins zusammenfaßte, indem sie diese Auffassung und die derselben entsprechende Behandlung eines jeden Gebietes als des Abbildes des göttlichen Urbildes durch die Pflege des frommen Bewußtseins ermöglichen würde als Kultusgemeinschaft. Es würde hiernach das, was in dem absoluten persönlichen Gott geeint ist, in der endlichen Welt durch handelnde Persönlichkeiten in einzelnen Sphären, die gegen einander relativ selbständig sind, zur Darstellung kommen, und es würde auch in dieser theologisch abschließenden Betrachtung der Einfluß der Kirche, welche die einzelnen Gebiete im Gottesbewußtsein fundamentierte, richtig

Wir haben also bisher dies gewonnen: Die Kirche kann nicht anders auf die anderen Sphären einwirken, als so, wie es zugleich in ihrem Interesse als Kultusgemeinschaft liegt, d. h. indem sie die sittliche Gesinnung ihrer Glieder religiös begründen hilft; insofern nun mit christlicher Gesinnung gehandelt wird, wirkt die Kirche indirekt ein; allein wie dieses Handeln in den einzelnen Gebieten sein müsse, vermag die Kirche nicht mehr vorzuschreiben. Sie wirkt also nur ein, indem sie auf die Grundgesinnung der Personen wirkt, die Art aber, wie diese sich im einzelnen zu bethätigen habe, ihnen überläßt, welche die Aufgabe haben, um ihrer christlichen Gesinnung willen diese Gebiete in ihrem selbständigen Werte hochzuachten, kennen zu lernen und demgemäß zu behandeln. Die religiöse Fundamentierung dieser Sphären widerspricht nicht ihrer Selbständigkeit, weil sie als von Gott in ihrer Eigentümlichkeit gewollte gewußt werden; die Modifikationen, welche durch die christlich gesinnten Personen und ihr Erkennen in diesen Gebieten hervorgebracht werden, widersprechen nicht der selbständigen Idee dieser Gebiete, weil diese Modifikationen sich nur aus dem Bewußtsein ergeben, daß diese Sphären alle gottgewollte Selbstzwecke seien, welche von Gott gewollten in sich wertvollen Persönlichkeiten bearbeitet werden. Demgemäß umfaßt das Ideal des Reiches Gottes die Kirche und die sittlichen Sphären [1]), die

---

begrenzt sein. Denn indem jedes dieser Gebiete als ein Abbild einer Seite des göttlichen Wesens betrachtet würde, müßte in ihm die Realisierung dieser Abbildlichkeit selbständig vor sich gehen, sofern jedes einen eigentümlichen wertvollen Inhalt für sich hätte, über dessen Realisierung im einzelnen die Kirche vollends nicht bestimmen könnte, da hier überall die konkreten Bedingungen derselben aus jener allgemeinen Anschauung nicht abzuleiten sind, sondern nur, nachdem sie da sind, als gottgewollte Gegebenheiten anerkannt werden können, ja da auch die sittlichen Sphären selbst zwar auf ihr göttliches Urbild zurückgeführt, aber schwerlich aus demselben für sich in ihrer empirischen Bestimmtheit abgeleitet werden können.

1) Diese Ansicht berührt sich mit der von Petersen a. a. O., Bd. II, S. 156—164. Er faßt die Kirche als die primitive Gemeinschaft des Reiches Gottes, als den Organismus der Religionsgemeinschaft, zu dem aber noch der sittliche Organismus des Staates und die natürliche Basis in der Kultur hinzukommt, so daß erst alle drei im Verein das Reich Gottes konstituieren; mag man im einzelnen die sittlichen Sphären auch anders bestimmen, als Petersen, der nur Kultur und Staat unterscheidet, die Hauptsache ist, daß

Kirche als den inneren Mittelpunkt, sofern sie die sittliche Gesinnung religiös begründet, die sich in jenen Sphären der Eigenart einer jeden derselben entsprechend bethätigt [1]).

---

anerkannt wird, daß sie auch zum Reiche Gottes gehören, daß das Reich Gottes der Gesamtorganismus der Menschheit sei, die „Idee der Menschheit" darstellen soll.

1) Diese Auffassung wird indes aus verschiedenen Gründen bestritten. Man will einmal, daß Kirche und Reich Gottes sich decken, und zwar so, daß das Reich Gottes in der Kirche aufgeht, d. h. die sittlichen Sphären der Kirche gegenüber zurücktreten; teils, weil man glaubt, daß die Kirche allein durch ihren direkten Einfluß diese Sphären heiligen könne, die an sich als profan anzusehen seien, teils weil man glaubt, daß der eigentliche Wert des Sittlichen in der Gesinnung und nicht im Werk, oder wenigstens nur in dem direkten Verhalten der einzelnen Persönlichkeiten zu einander, nicht in jenen ethischen Sphären liege, weil alle Produkte des sittlichen Handelns in jenen Sphären vergänglicher Natur seien, so daß das Reich Gottes nur die Gemeinschaft der Gläubigen umfassen könne. Allein beide Begründungen für das Aufgehen des Reiches Gottes in der Kirche laufen im Grunde auf die schon abgewiesenen Stellungen der Kirche zu den sittlichen Sphären hinaus. Die erste will eine Herrschaft der Kirche über diese Gebiete, weil sie die Kirche nicht auf ihr Gebiet einschränkt, die zweite will die sittlichen Sphären möglichst als wertlos hinstellen, also ignorieren, weil sie von einer individualistischen und subjektivistischen Ethik ausgeht, welche das Werk als die Bethätigung der Gesinnung und die Gemeinschaft gegenüber den Einzelnen ungebührlich zurückstellt. Will man aber diese Wertlosigkeit der sittlichen Sphären mit dem Hinweis auf ihre Vergänglichkeit begründen, so gilt dasselbe von der irdischen Kirche, die als erscheinende Gemeinschaft ebenfalls vergänglich ist, ohne Erscheinung aber überhaupt nicht mehr Kirche ist (s. o. S. 77). Man müßte dann konsequentermaßen die Kirche wie das Reich Gottes nur im Inneren der Persönlichkeiten finden wollen, da ja auch die Außenseite der Persönlichkeiten vergänglich ist. Wo bliebe da die Bedeutung des Wortes: „Ihre Werke folgen ihnen nach!" Wie sollen die Personen zum Reich Gottes gehören, aber die Werke, die sie hervorbringen und die Gemeinschaften, zu denen sie verbunden sind, vom Reich Gottes ausgeschlossen sein! Nicht einmal die technische Seite im sittlichen Handeln kann man für sittlich irrelevant erklären, da es vielmehr für jeden Pflicht ist, auch die für seinen Lebensberuf notwendige technische Kunde sich zu verschaffen, weil auch die technischen Bedingungen des sittlichen Handelns als von der göttlichen Vorsehung geordnete anzusehen sind. Wenn das Sittengesetz unbedingter Art ist, so muß auch jede Handlung im sittlichen Gebiete als wertvoll angesehen werden können, obgleich sie als einzelne Handlung nur in einem bestimmten Zeitpunkte gethan wird, weil sie ein Glied in der gesamten Kette menschlicher Handlungen darzustellen hat, so daß eben auch dies, daß zu jeder Zeit das

Aber das Ideal des Reiches Gottes fordert so gut wie das Ideal der Kirche, daß es auch realisiert werde; es ist nicht bloß

Nötige vom Sittengesetze jetzt Geforderte geschieht, selbst mit zu der sittlichen Aufgabe gehört, die religiös als eine gottgewollte anzusehen ist. So kann auch das Handeln in Staat, Wissenschaft, Kunst u. s. w. nicht deshalb wertlos sein, weil diese Größen in ihrer jetzigen Gestalt, wie die Kirche vergänglich sind. Ein jedes Werk setzt sich fort in dem, was aus ihm hervorgeht; es ist undenkbar, daß eine vernünftige sittliche Arbeit umsonst sei. Sonst könnte keinem Christen die Beteiligung an der irdischen Arbeit zugemutet werden. Man kann auch keine Sphäre von dem sittlichen Organismus ausschließen, z. B. Kunst oder Wissenschaft. Denn wenn das Sittliche unbedingten Wert beanspruchen soll, so muß es allumfassend sein. Denn sobald es sittlich-gleichgültige Gebiete gäbe, könnte man gar nicht mehr bestimmen, was in einem bestimmten Moment Pflicht sei. Ohne die Wissenschaft ist die sittliche Gesamtaufgabe unlösbar, ohne die Kunst müßte das Leben der Phantasie verkümmern. Beide gehören also in den sittlichen Organismus; denn wenn auch die Methode des wissenschaftlichen Forschens und künstlerischen Produzierens nicht durch das Sittliche für sich allein können bestimmt werden, so doch dies, daß, wer in diesen Gebieten thätig sein will, sich einer rechten Methode befleißigen, den technischen Apparat fertig handhaben müsse. Kurz, nur eine völlig geschichtslose Weltbetrachtung, die im Grund das Sittliche auf eine immer gleiche Gesinnung reduzierte, kann jene Sphären von dem Reiche Gottes ausschließen wollen. Wie wenig aber gerade das Christentum diese Anschauung teilt, geht daraus hervor, daß durch dasselbe erst das Problem einer Philosophie der Geschichte aufgetaucht ist.

Zweitens aber wollen andere, daß die Kirche im Reiche Gottes untergehe, d. h. den sittlichen Sphären gegenüber ihre Selbständigkeit einbüßt. Hier wird das eigentlich religiöse Moment zurückgedrängt, welches die Kirche vertritt, und die Kirche erhält eine sehr schwankende Stellung, da ihre Aufgabe sich nicht mehr präcisieren läßt. Eben damit aber ist häufig die Neigung verbunden, die Persönlichkeit und die Gesinnung in den Hintergrund zu stellen, welche in der inneren persönlichen religiösen Erfahrung ihre Hauptstütze hat. Dann wird sich eine Ethik ergeben, welche einseitig die Gemeinschaft und die Werke betont, und welche das Reich Gottes als einen Komplex von sittlichen Ordnungen und Gütern betrachtet, und die Kirche dann als erscheinende etwa in dem Staat, als dem sittlichen Gesamtorganismus, mehr oder weniger verschwinden läßt; eine Auffassung, zu der z. B. Krauß a. a. O., S. 242f. hinneigt. S. unten das Nähere § 24. Diese Zurückstellung des eigentümlich religiösen Momentes zeigt sich auch darin, daß man das Reich Gottes nicht als eine erst mit der Stiftung der christlichen Religion auftretende Größe ansieht, sondern dasselbe als Komplex sittlicher Ordnungen und Güter, wie natürlich, auch schon vor der Stiftung des Christentums, bestehen läßt, was man dann konsequentermaßen auch von der

Idee, nicht bloß Ideal, sondern will auch in die Wirklichkeit treten. Und hier ergeben sich wieder ähnliche Schwierigkeiten, wie wir sie oben bei der Kirche schon besprochen haben. Wir können uns daher hier kürzer fassen. Zunächst bringt die Tendenz des Ideales auf Realisierung in das Ideal selbst eine veränderliche, bewegliche Seite und es wird hier wie oben S. 45 f. der Einwand sich erheben, daß das Ideal des Reiches Gottes um dieser veränderlichen Seite willen in keiner Hinsicht ein bleibendes sein könne, sondern mit der ethischen Entwickelung wechsle. Darauf wird auch hier zu antworten sein, daß zwischen einer bleibenden und einer beweglichen Seite unterschieden werden müsse. Es muß einerseits ein Ideal für den Prozeß der Realisierung des Gottesreiches geben d. h. ein Ideal der Entwickelung des Gottesreiches (s. o. S. 51 f.). Das ist auch hier nicht so gemeint, als ob von vornherein der ganze Prozeß desselben a priori festzustellen wäre, sondern nur so, daß für den jedesmaligen Stand der Entwickelung gewußt werden kann, was in den einzelnen Sphären zu geschehen habe. Die bleibende Seite anderseits wird besonders dies umfassen, daß das Grundverhältnis des Reiches Gottes zur Kirche, der Kirche zu den sittlichen Sphären nicht wesentlich alteriert werde, d. h. daß die Kirche als Kultusgemeinschaft und die sittlichen Sphären bei aller Achtung der beiderseitigen Selbständigkeit einander fördern. Sieht man auf den Gegensatz von Gesinnung und Werk, so kann man sagen: Da

Kirche, die von ihm nicht verschieden sein soll, sagen und so sich mit der geschichtlichen Stiftung der Kirche in Schwierigkeiten verwickeln müßte, während doch der Begriff des Reiches Gottes ein überwiegend religiöser, ein christlicher ist, und nur Bestand hat, wenn man die eigentümliche Zusammenordnung von Kirche und sittlichen Sphären, welche seit dem Christentum datiert, darunter versteht. Überhaupt aber erscheint das Sittliche, wenn nicht die dasselbe hervorbringende Kraft der Persönlichkeit beachtet wird, immer überwiegend als eine Forderung, als Gesetz; man kommt über den gesetzlichen Standpunkt nicht wesentlich hinaus. Die hervorbringende Kraft aber ist die Gesinnung der einzelnen Persönlichkeit, welche nur als christliche in der Weise von dem religiösen Impuls belebt wird, daß sie sich als die reale Kraft der Bethätigung der sittlichen Forderung erweisen kann, weil sie es nicht bloß mit einem hilfsweise für die Vorstellung hinzugenommenen Gott oder mit einem fordernden und gesetzgebenden Gott, sondern mit einem den Geist durch seine Liebesthat unmittelbar erfüllenden und so auch den Willen mit frischem Impuls belebenden Gott zu thun hat.

die Kirche, wie gezeigt, insofern der Mittelpunkt des Gottesreiches ist, als von ihr die Pflege der christlichen Gesinnung ausgeht, so kann nichts der Idee des Gottesreiches voll entsprechen, was nicht aus der christlichen Gesinnung heraus gethan ist. Da aber anderseits für die sittlichen Sphären notwendig ist, daß das jedesmal dem Entwickelungsstandpunkt Entsprechende mit der richtigen Einsicht, d. h. mit voller Berücksichtigung dessen, was die Grundidee dieser Sphären fordert (und zwar in der Modifikation, welche die christliche Erkenntnis im Vereine mit der weltlichen Ethik im Interesse dieser Gebiete selbst fordert), gethan werde, so ist nur das dem Ideal des Gottesreiches entsprechend, was aus der christlichen Gesinnung heraus mit der richtigen sittlichen und technischen Erkenntnis in den sittlichen Sphären den jedesmaligen Entwickelungsstadien entsprechend gethan wird.

Wenn so das Ideal des Gottesreiches beschaffen sein soll, daß die Kirche zu den übrigen sittlichen Sphären das bezeichnete Grundverhältnis habe, so könnte auch hier wie oben bei dem Ideale der Kirche gefragt werden, wie es denn zugehe, daß dieses Ideal nicht beständig festgehalten worden sei; es gilt aber hier im wesentlichen dasselbe, was oben (S. 54f.) inbezug auf die Veränderung des Idealbegriffes der Kirche ausgeführt wurde, was wir nicht unnötig wiederholen wollen. Nur darauf sei noch kurz hingewiesen, daß dem Inhalt nach die dargelegte Auffassung mit der urchristlichen im wesentlichen übereinstimmt. Eben hieraus mag man abnehmen, daß dieses Ideal nicht bloß eine Abstraktion aus einem bestimmten Stadium der späteren Entwickelung, sondern ein bleibendes sei.

Zwar eine ausgebildete Anschauung inbezug auf das Verhältnis der Kirche zu den sittlichen Sphären dürfen wir in der ersten Zeit nicht erwarten; denn nicht die extensive, sondern die intensive Erfassung des Christentums war ihre Aufgabe (vgl. o. S. 83 f.). Ferner trat das Christentum in eine Welt ein, in welcher eine anormale Entwickelung stattgefunden hatte, der gegenüber es naturgemäß mehr eine ablehnende, negative Stellung einnehmen mußte, als es im Verhältnis zu einer Welt geschehen muß, in welcher es schon Einfluß gewonnen hat. Dazu kommt die durch das ganze Urchristentum durchgehende Erwartung der nahen Parusie Christi, die die spätere Zeit als einen Irrtum erwiesen hat, die

aber nichtsdestoweniger für die Auffassung jener Zeit von dem Reiche Gottes auf Erden von Gewicht ist. Zunächst finden wir nun, daß das Reich Gottes vor allem in dem Innern sein soll; „es ist inwendig in euch“ [1]). In der Bergpredigt, der magna Charta des Gottesreiches, wie man sie wohl genannt hat, wird überall von dem bloßen Werk auf die Gesinnung [2]) zurückgegangen. Sonach kann es zunächst nur als eine religiös-ethische Gemeinschaft aufgefaßt werden. Die Hauptsache ist die Gerechtigkeit des Gottesreiches [3]) oder die Liebesgemeinschaft, welche auf der Liebe Gottes zu den Menschen auf der Gotteskindschaft gegründet ist [4]). Als ein Komplex von Ordnungen wird dasselbe kaum aufgefaßt; als ein Gut wird es allerdings angesehen, als eine Perle, als ein Schatz [5]), der aber von einer Person gefunden wird; es soll ererbt werden; aber deshalb ist es doch nicht wie ein toter Schatz. Vielmehr nur Personen können es ererben, und nur solche, welche in Gesinnung und Werken dazu geeignet sind [6]), was selbstverständlich ist, da der Inhalt dieses Schatzes eben die Gotteskindschaft, die sich in Gebetserhörung und Sündenvergebung zeigt [7]), und die Gemeinschaft der Brüder ist. Die Kirche dagegen ist zwar wie das Reich Gottes durch Christus gestiftet, ist aber zunächst Glaubensgemeinschaft und Kultusgemeinschaft, woran sich dann auch andere Funktionen anschließen [8]). Wenn sie als Leib Christi, ja als *πλήρωμα* [9]) bezeichnet wird, so ist sie eben damit allumfassend und von dem Reiche Gottes kaum mehr unterschieden, es müßte denn sein, daß bei dem letzteren mehr die religiös-sittliche Seite, bei der Kirche mehr die kultische Seite als das Zentrale hervortritt. Daß der Umfang des Gottesreiches größer sei als der der Kirche, wenn dieselbe als Gesamtgemeinde gefaßt wird, tritt

1) Luk. 17, 21.

2) Matth. 6, 21.

3) Matth. 6, 33; 5, 6.

4) Matth. 5, 44—48; 5, 3f. Luk. 11, 9—13.

5) Matth. 13, 44. 45.

6) 1 Kor. 6, 9f. Gal. 5, 21f. Matth. 25, 34 vgl. 46. Röm. 14, 17f.

7) Vgl. Matth. 18, 18—20; 7, 7—11; 21, 22. Luk. 11, 9—13; 24, 47; 15, 18f.; 6, 35.

8) Vgl. o. S. 24f.

9) Eph. 5, 23; 1, 22. 23. Kol. 1, 18. 1 Kor. 10, 17.

im Neuen Testament nicht hervor; und das ist natürlich, da wesentlich auf die Personen und Völker [1]), welche von beiden umspannt sind, geblickt wird. So lange ferner der Blick wesentlich auf die intensive Seite des christlichen Lebens gerichtet war, konnte kein wesentlicher Unterschied zwischen Kirche und Reich Gottes hervortreten. Denn auch das Reich Gottes hat in der frommen Gesinnung und der mit ihr verbundenen Gotteskindschaft, die in der Kirche gepflegt wird, seinen Mittelpunkt [2]).

Allein auf der andern Seite ist ergänzend hinzuzunehmen, daß das Verhältnis des Urchristentums zu den übrigen sittlichen Sphären trotz der eigentümlichen Lage der ersten Christen, an die oben erinnert wurde, durchaus kein bloß negatives gewesen ist. Die Ehe wird in ihrer Heiligkeit [3]) anerkannt, und wenn bei Paulus ein asketischer Zug [4]) hervorzutreten scheint, so beruht das doch nicht auf der Mißachtung der Ehe, sondern ist wohl in den eigentümlichen Zeitverhältnissen begründet [5]). Vergleicht er doch selbst das Verhältnis Christi zu der Gemeinde mit der Ehe [6]). Auch das Leben des Berufes wird voll anerkannt, der Wert der Arbeit betont. Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen [7]). Überall zeigt sich Achtung vor den bestehenden sozialen Ordnungen. Selbst das Institut der Sklaverei [8]) wird nicht direkt verworfen, sondern das Verhältnis von Herren und Dienenden durch die Gesinnung, mit der beide einander entgegenkommen sollen, geadelt. Auch die Eigentumsverhältnisse werden, abgesehen von dem bekannten, völlig auf Freiwilligkeit [9]) basierten Versuch der Urgemeinde in Jerusalem, durchaus anerkannt und nur durch die rechte Gesinnung reguliert, welche das Eigentum richtig zu erwerben und zu verwerten weiß.

---

1) Matth. 28, 19; 24, 14. Röm. 11, 25f. 32.

2) Vgl. Weiß a. a. O.: „Die Jüngergemeinde — ist — die irdische Verwirklichung des Gottesreichs", § 31, d; vgl. § 14.

3) Matth. 5, 27f.

4) 1 Kor. 7, 7f. 32f. 38.

5) 1 Kor. 7, 28; vgl. hierüber Thönes, Die christliche Anschauung der Ehe, S. 76f.

6) Eph. 5, 23f.

7) 2 Thess. 3, 6—12.

8) 1 Petr. 2, 18. Eph. 6, 5f. Kol. 3, 22. Philem. 10f.

9) Apg. 5, 4.

Die Stellen, welche auch in dieser Hinsicht einen unleugbar asketischen Beigeschmack haben [1]), werden durch andere aufgewogen, welche die Pflicht, Eigentum durch Arbeit zu erwerben, einschärfen [2]). Den Staat, und zwar den heidnischen, finden wir ausdrücklich als Gottes Ordnung [3]) anerkannt; man soll der Obrigkeit unterthan sein, ihr die gebührende Ehre geben, für sie beten. Inbezug auf die Kunst ließe sich leicht ein ähnlicher Standpunkt zeigen, indem die Errungenschaften derselben von dem Christentum teilweise angeeignet wurden [4]). Wenn so diese sittlichen Sphären anerkannt werden, ja die Wirksamkeit in denselben als sittliche Pflicht betont wird, also von einem Ignorieren oder Verachten des irdischen Lebensgebietes keine Rede sein kann, so will ebenso wenig die Urkirche diese Gebiete beherrschen. Die bestehenden Ehen, auch mit Heiden werden vollkommen anerkannt [5]). Es werden weder soziale Reformen angestrebt, wie das Verhalten zur Sklaverei zeigt, wie die völlige Freiwilligkeit der Gütergemeinschaft der jerusalemischen Gemeinde beweist, die in anderen Gemeinden nicht vorkam, noch soll der Staat reformiert oder auch nur ein neues Staatsideal aufgestellt werden. Wir wollen es bei diesen Andeutungen bewenden lassen, da das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß die Urkirche weder die Vorstellung hatte, daß sie die bisherigen Ordnungen in den sittlichen Sphären, mit denen sie in praktische Berührung kam, durch direktes Eingreifen in dieselben, durch rechtliche äußere Veränderungen zu bessern habe, noch daß sie ihre Glieder anweisen könne, dieselben zu ignorieren, sondern daß sie dieselben vielmehr als sittlich gewordene Größen trotz ihrer Mangelhaftigkeit anerkannte, als von Gott gewollte Ordnungen respektierte und das Handeln in ihnen durch die christliche Gesinnung weihte. Das ist im wesentlichen die Stellung der Urkirche, obgleich sie sündige Ordnungen sich gegenüber hatte, ob-

---

1) Z. B. Luk. 12, 33; 6, 20. 21. 24; vgl. Matth. 5, 3. 6.

2) Eph. 4, 28. 1 Kor. 6, 10. 2 Thess. 3, 10 f.

3) 1 Petr. 2, 13 f. 17. Matth. 22, 21. Röm. 13, 1 f. 1 Tim. 2, 1. 2.

4) Über den Umfang, in welchem das geschah, ist man noch nicht einig. Vgl. die Anzeige von Heinrici von Viktor Schultzes „Archäologischen Studien“ ꝛc., in der Studien und Kritiken 1882, S. 720 f. 736 f.

5) 1 Kor. 7, 12 f.

gleich sie die Wiederkunft Christi nahe erwartete. Wenn nun auch nicht ausdrücklich diese Sphären, mit denen das Christentum zunächst in Berührung kam, dem Reiche Gottes zugezählt wurden, so ist doch nach dem Ausgeführten für die irdische Entwickelung sachlich das Ideal, das die Urkirche inbezug auf das Verhältnis der Kirche zu den sittlichen Sphären im Auge hatte, kein anderes als das, welches oben präcisiert wurde, nämlich eine volle Bethätigung in denselben aus der christlichen Gesinnung heraus, welche die gewordenen Ordnungen um des Wertes dieser Gebiete willen respektiert [1]). Ein weiteres Nachdenken stellt natürlich auch die Forderung, wenn einmal die sittlichen Sphären als gottgewollter Schauplatz des sittlichen Handelns betrachtet werden, die Kirche und sie zu einer Einheit in einem gemeinsamen Begriff zusammenzufassen. Das Ideal des Verhältnisses wird durch den zusammenfassenden Ausdruck nicht geändert, und hierauf kommt es wesentlich an. Wir bekennen offen, daß es uns völlig gleichgültig ist, wenn ein anderer Ausdruck als Reich Gottes angewendet wird, um diese Einheit zu bezeichnen, falls jemand das Bedenken haben sollte, einen biblischen Ausdruck in etwas anderem Sinne zu nehmen, als er ursprünglich gemeint ist. Die Erweiterung desselben in dem Sinne, daß auch diese ethischen Sphären von ihm umfaßt werden, ist jedenfalls inhaltlich weit mehr der neutestamentlichen Anschauung entsprechend, als wenn man später die Identifikation von Reich Gottes und Kirche so anwandte, daß entweder ein Beherrschen oder ein Ignorieren der sittlichen Sphären dadurch gerechtfertigt werden sollte. Wenn sich aber seit jener Zeit das Bedürfnis herausstellte, einen Ausdruck zu finden, welcher, von der religiösen Seite angesehen, Kirche und sittliche Sphären umfaßte,

1) Man hat behauptet, das Urchristentum habe diese Welt gegenüber der jenseitigen verachtet. Das mag besonders insofern sich begründen lassen, als man einseitig auf die Eudämonie blickt — und selbst in dieser Hinsicht ist diese Behauptung einseitig; vgl. Röm. 8, 28. 38f. Joh. 3, 36; 16, 22. 24; 17, 13. Phil. 3, 1; 4, 4. 1 Thess. 5, 16. 2 Kor. 6, 10; 13, 11. 1 Kor. 3, 21. 22. Jedenfalls aber ist es unrichtig, wenn man auf die in diesem Leben uns aufgegebene sittliche Arbeit sieht. Denn diese Pflichten erkennt das Urchristentum an, wenn es auch die irdische Entwickelung nicht für die letzte hält.

so spricht sich darin allerdings zugleich die Veränderung aus, daß das Christentum jetzt schon weit mehr die Welt durchdrungen hat, und daß die Erwartung der Parusie in den Hintergrund des Bewußtseins getreten ist. Aber beides berechtigt um so mehr, das Ideal, welches das Urchristentum für die irdische Entwickelung festhielt, durch einen zusammenfassenden Begriff abzuschließen.

Aber noch mehr: auch die Seite der Entwickelung ist in dem Ideal des Gottesreiches festgehalten; es ist nicht nur gekommen, es soll auch noch kommen [1]). An Wachstum gleicht es dem Senfkorn, dem Sauerteig; es nimmt seinen Gang durch die Welt und zwar keineswegs von ihr äußerlich geschieden; es wird auch von ihr verunreinigt. Gute und schlechte Fische sind im Netze, Unkraut und Weizen ist in ihm enthalten und beides soll zusammen bestehen bis zur Ernte; es ist ein Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert [2]); es ist ein Ideal, das realisiert werden soll; es hat in der Welt eine Entwickelungsgeschichte zu durchlaufen und ist nicht sofort vollkommen rein, sondern geht in dem irdischen Stadium seiner Vollendung durch den ethischen Prozeß entgegen; und das entspricht im großen dem, was wir oben geltend machten, daß zu dem Ideal des Gottesreiches auch gehöre, daß es im Prozesse realisiert werde [3]).

Es ergiebt sich hiernach, daß im wesentlichen das Verhältnis der Kirche zu den sittlichen Sphären für die Zeit des Urchristentums so bestimmt ist, wie wir es beschrieben haben.

Allein eine weitere Schwierigkeit, die auch inbezug auf die Kirche zu erörtern war, ist die, daß dieses Ideal des Reiches Gottes so wenig völlig realisiert wird, wie das früher beschriebene Ideal der Kirche vollkommen wirklich wird. Wie in der Kirche, so ist in den sittlichen Sphären Sünde und Irrtum vielfach verbreitet. Und hier fragt sich: Können diese Sphären dennoch zum Reiche Gottes gehören? Bei der Kirche war die Frage nach der Ausgleichung der Differenz zwischen ihrem Ideal und ihrer Erscheinung dahin zu beantworten, daß das Ideal der Kirche im Verwirklicht-werden

---

1) Matth. 6, 10.
2) Matth. 13, 24 f. 31. 33. 47 f.
3) Vgl. Weiß a. a. O., S. 51, § 15, c.

begriffen sei kraft des der Kirche immanenten christlichen Prinzips und der durch dasselbe möglichen Erkenntnis dessen, was das Ideal im gegebenen Moment fordert. Und auch hier gilt die Analogie mit der Kirche. Wie die Kirche im Werden ist, so ist das Reich Gottes im Werden, insofern als das christliche Prinzip wie in der Kirche, so durch Vermittelung der gläubigen Personen auch in den ethischen Sphären zur Geltung kommt. Die sittlichen Sphären gehören zum Reiche Gottes, sofern sie der Schauplatz der Bethätigung der christlichen Persönlichkeiten sind, und zwar nicht bloß sofern diese Sphären wirklich schon von dem christlichen Prinzip durchwirkt sind, sondern auch sofern sie für eine solche Durchwirkung bestimmt sind, gerade so wie wir die empirische Kirche dem werdenden Gottesreiche zugehörig ansehen, nicht nur weil sie schon von dem christlichen Prinzip voll durchwirkt ist, sondern sofern sie für eine Erfüllung mit demselben bestimmt ist. Nur diese Differenz ist hier vorhanden, daß die Kirche als die Pflegerin der christlichen Gesinnung auch in dem werdenden Gottesreich insofern den Mittelpunkt bildet, als die übrigen Sphären durch die von ihr in ihrer Gesinnung gebildeten Persönlichkeiten bearbeitet werden [1]). Von dem christlichen Prinzip, von dem in den Christen wirksamen Geist Christi geht der Impuls aus zu sittlicher Thätigkeit in den übrigen Sphären, während diese selbst zugleich durch andere Faktoren mitbedingt ist, die, religiös angesehen, von der Vorsehung stammen, aber nicht durch die religiöse Gesinnung und Erkenntnis für sich können erfaßt werden. Das Handeln in den sittlichen Sphären also, weil es im allgemeinen unter christlichem Impuls steht, gehört zum Reich Gottes, mag dieser Impuls, wie

1) Das hat in aller Kürze Mangold („Humanität und Christentum") dargethan, indem er zeigt, wie dem die alte Humanität noch beherrschenden Egoismus gegenüber das Christentum dadurch, daß es jedem die Gotteskindschaft ermöglicht und die Grundgesinnung der Liebe als ethische Kraft, nicht als bloße Theorie begründet, erst die Humanität vollendet. „Keine Humanität ohne Christentum, soll diese nicht im Egoismus verkümmern; aber auch kein Christentum ohne Humanität, kein Christentum, das nicht aufgeschlossen und zugänglich wäre für alles wahrhaft Menschliche, wollen wir nicht die ihm eingeborene Gotteskraft der Verklärung des ganzen Menschen schädigen" (S. 20). Vgl. auch die trefflichen Predigten vom Reiche Gottes von Bassermann und meine Predigten vom Reiche Gottes.

in der sichtbaren Kirche, bald viele, bald weniger Personen bestimmen, bald stärker und bewußt, bald schwächer und teilweise unbewußt wirken, bald eine größere Entfaltung der geistigen Energie, bald eine geringere zur Folge haben. Auch kann dieser christliche Impuls, obgleich er nur in handelnden Personen unmittelbar wirksam ist, nicht bloß in der Gesinnung derselben gefunden werden, sondern die Folgen dieses Impulses zeigen sich auch in den durch ihre Arbeit hervorgerufenen Resultaten, in der durch das Christentum mit bestimmten weltlichen Sitte, ferner auf mannigfache Weise in dem Fortschritt der Erkenntnis, sowie in der Ausgestaltung der sittlichen Sphären, soweit diese Spuren des christlichen Geistes offenbart, was, wie gesagt, der Eigentümlichkeit und Selbständigkeit dieser Sphären keinen Eintrag thut. Nur muß man sich hüten, diese zuletzt genannten Objektivationen des christlichen Geistes mit dem Christentum zu identifizieren, da sie an sich nicht absoluten Charakter tragen müssen und verbesserungsfähig sein können. Der Hauptfaktor aber für die Überwindung von Sünde und Irrtum ist der Geist Christi, welcher die in demselben handelnden Menschen erfüllt, und der in der Kirche als Kultusgemeinschaft als die alles belebende Macht erfahren und zum Bewußtsein gebracht wird.

So kann man sagen: das Reich Gottes schreitet fort in der Kirche und im übrigen sittlichen Leben und verdrängt, wenn auch nicht ohne Schwankungen, Sünde und Irrtum. Wie wir also die sichtbare Kirche von ihrem Ideale unterscheiden und doch das christliche Prinzip in ihr als reale wirksame Macht anerkennen, so ist auch das die Kirche mit umfassende Reich Gottes ein Idealbegriff, aber es ist in ihm ebenfalls überall das christliche Prinzip, der Geist Christi, mehr oder weniger eine reale Macht eben durch die Vermittelung der besprochenen Arbeit der Kirche, welche indes der Selbständigkeit der sittlichen Sphären keinen Eintrag thut, von denen die Kirche auch ihrerseits günstige Einwirkungen empfängt. Fassen wir das Gesagte kurz zusammen!

1. Das Ideal des Verhältnisses der Kirche zu den sittlichen Sphären ist weder ein Beherrschen, noch Ignorieren; das Ideal des Verhältnisses ist vielmehr dieses, daß die Kirche als Kultusgemeinschaft Gesinnung bildend wirkt, insofern sie als Pflegerin der christlichen Frömmigkeit zugleich dafür sorgt, daß die sittliche

Gesinnung und die Wertschätzung der sittlichen Gebiete als des Schauplatzes zur Bethätigung dieser Gesinnung religiös fundamentiert werde. Allein die Kirche respektiert die Selbständigkeit dieser Gebiete, indem sie der unmittelbaren Einwirkung auf dieselben sich enthält. Sie überläßt es den durch ihre Mitwirkung mit dem christlichen Prinzip erfüllten Persönlichkeiten, nach dem Maße ihrer Einsicht und ihrer Gesinnung entsprechend in diesen Gebieten zu wirken.

2. Hiernach muß es eine die Kirche und die ethischen Sphären umfassende Größe geben, wenn die Kirche und jene sittlichen Sphären sich zu einem Ganzen sollen vereinigen lassen. Unter religiösem Aspekte sind beide umfaßt von dem Reiche Gottes. In das Ideal des Reiches Gottes muß das Ideal der Kirche als der religiös-ethische Mittelpunkt desselben aufgenommen werden, insofern die Kirche Gesinnung bildend wirkt, indem sie die sittliche Gesinnung und die Hochachtung der sittlichen Sphären religiös fundamentiert. Die Selbständigkeit der sittlichen Sphären bedingt, daß dieselben auf die Kirche fördernd zurückwirken, so daß das Ideal des Reiches Gottes die Kirche und die sittlichen Sphären als gegenseitig sich fördernde umfaßt.

3. Zu dem Ideale des Reiches Gottes gehört, daß es auch real werde.

4. Das empirische Reich Gottes, die Kirche wie die sittlichen Sphären sind unvollkommen, von Irrtum und Sünde beeinflußt, aber nichtsdestoweniger im Real-werden begriffen. Denn sofern das christliche Prinzip, der Geist Christi, in der Kirche und durch die bezeichnete Vermittelung der personbildenden Thätigkeit der Kirche auch durch die Thätigkeit christlicher Personen in den sittlichen Sphären wirksam ist, ist das Reich Gottes eine reale, wenn auch erst werdende Größe. Mögen seine irdischen Erscheinungsformen sämtlich vergänglicher Art sein, so ist doch der in ihnen zutage tretende wahre Gehalt unvergänglicher Natur. Ebenso ist Böses und Irrtum, wenn auch nicht ohne Schwankungen, in ihm im Abnehmen begriffen [1]).

---

1) Martensen findet in seiner „Christlichen Ethik“, Bd. II, 2. S. 2; Bd. I, S. 36 f. (vgl. meine Anzeige, „Jahrbücher für deutsche Theologie“ 1878, S. 683 f.) die Betonung der Sauerteigsnatur des Christentums einseitig,

Die ausgesprochenen Grundsätze erfreuen sich keineswegs schon einer durchgehenden Anerkennung innerhalb des Protestantismus. Es sind vielmehr gerade in dieser Beziehung noch wichtige Differenzen, indem die einen so weit gehen in Anerkennung des kirchlichen Einflusses auf diese Gebiete, daß sie nicht bloß vom christlichen Staat, christlicher Schule, Philosophie, Kunst, sondern auch von einem protestantischen Staat, Schule, Philosophie, Kunst u. s. w. reden. Häufig ist hier die Selbständigkeit dieser Gebiete außeracht gelassen und nicht beachtet, daß das Christentum hier keinen andern Einfluß üben kann, als unter voller Achtung der selbständigen Eigentümlichkeit dieser Gebiete. Wieder andere wollen die Selb=

---

da er auf den Kampf mit dem Bösen ein solches Gewicht legt, daß er eine immer intensivere Scheidung des Bösen und Guten erwartet. Allein das Wort von dem Unkraut und Weizen, den verschiedenen Fischen, spricht eher für unsere Auffassung. Es hat seine großen Bedenken, im werdenden Reiche Gottes von einer solchen Idee einer Scheidung praktisch Gebrauch zu machen, da das zu Ähnlichem führen könnte für das Reich Gottes, wie es der Donatismus für die Kirche will. In der irdischen Entwickelungsperiode tritt die Verkehrtheit nicht schlechthin auf; es kommt darauf an, den richtigen Kern von dem falschen Beiwerk zu unterscheiden, was in falschen Richtungen Gutes ist, ebenfalls für das Reich Gottes zu verwerten. Das kann aber nur geschehen, wenn man nicht den Blick auf die Scheidung des Guten vom Bösen schlechthin richtet, sondern darauf, was in dem Verkehrten noch Brauchbares sei. So kommt schließlich auch die alleinige Herrschaft des Guten als Resultat heraus, nur auf einem weniger gewaltsamen Wege, der uns für diesen Äon von Christo selbst empfohlen ist. Die hervorgehobene Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Kirche trifft insofern mit der Ansicht Ritschls zusammen, als er auch die Kirche auf das gottesdienstliche Handeln im engeren Sinn, auf das darstellende Handeln beschränken will (a. a. O., Bd. III, S. 244 f.). Nur scheint mir, daß diese Unterscheidung sich besser begründen läßt, wenn man mit Schleiermacher von der Erfahrung des Glaubensinhaltes ausgeht, dem gegenüber zunächst kein produktives Handeln, sondern eben nur Darstellen des von Gott Empfangenen möglich ist, wenn man die Religion als Empfangen schärfer von dem produktiven sittlichen Handeln unterscheidet (s. o. S. 8, Anm. 1). Sonst kann der Inhalt des Kultus konsequenterweise nichts anderes sein, als daß die sittliche Aufgabe als gottgewollte vergegenwärtigt, respektive, wo man nicht handeln kann, die Vorsehung anerkannt wird; d. h. er wird Mittel zur Stärkung des moralischen Bewußtseins, während es sich zunächst um die Darstellung einer Gotteserfahrung handelt, welche auch abgesehen von der sittlichen Aufgabe etwas für sich ist.

ständigkeit derselben so stark betonen, daß nicht nur die Kirche keinen direkten Einfluß auf sie üben soll, sondern auch der indirekte Einfluß der Kirche unterschätzt wird. Um so nötiger scheint es uns, zur Verdeutlichung des Gesagten, das Verhältnis der Kirche zu einzelnen Sphären zu erörtern, wie dasselbe, der allgemeinen Idee des Verhältnisses entsprechend, unter den für die Gegenwart gegebenen Bedingungen in dem gegenwärtigen Stadium der Entwickelung etwa zu gestalten sei. Die Frage, welche wir hier, nachdem sie generell beantwortet ist, in concreto beantworten wollen, ist mit einem gegenwärtig beliebten Thema: Kultur und Christentum, Humanität und Christentum sehr verwandt [1]). Wir bemerken indes ausdrücklich, daß wir uns nur auf die Frage beschränken, wie die Kirche sich diesen Kulturgebieten gegenüber unter den durch die bisherige Entwickelung gegebenen Verhältnissen zu benehmen habe. Es ist unserer Meinung nach nicht überflüssig, an einzelnen Beispielen zu zeigen, daß für das Verhältnis der Kirche zu diesen Gebieten eine allgemeine, aber, je nach den Verhältnissen im einzelnen, modifizierbare Grundidee maßgebend sein muß, damit die Kirche nicht, von der Menge der konkreten Fragen überwältigt, in ein prinziploses Schwanken gerate. Wir erheben also mit dem, was wir hier noch hinzufügen, durchaus nicht den Anspruch, über alle diese Gebiete erschöpfend zu reden, sondern einzelne derselben, und auch diese nur unter dem Aspekte des prinzipiellen Verhältnisses der Kirche zu ihnen, zu berühren.

§ 22.

Die Kirche und die kirchliche Wissenschaft im Verhältnis zur weltlichen Wissenschaft.

Was zunächst das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Wissenschaft angeht, so ist schon oben bemerkt, daß die Kirche nicht direkt auf dieselbe wirken kann, sondern nur mittelbar. Das ist einmal

---

1) Vgl. z. B. Mariano: „Christentum, Katholicismus und Kultur"; Kritzler: „Humanität und Christentum", auch Herbst: „Die Bedeutung der evangelischen Kirche für unsere nationale Kultur", Deutsch-evangelische Blätter 1881, S. 747f. 770f.

der Fall, insofern die Kirche auf das populäre Bewußtsein Einfluß ausübt; denn die Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, spricht das in begrifflich bestimmter Form aus, was in weniger bewußter Form in der Volksseele lebt [1]). Sodann aber zeigt sich ihr Einfluß, insoweit sie auf die einzelnen Personen einwirkt, welche die Wissenschaft bearbeiten; das ist indes nur so gemeint, daß sie die christliche Gesinnung pflegt, welche die Personen veranlaßt ihren wissenschaftlichen Beruf als einen gottgewollten zu treiben und die Wissenschaft als gottgewollte richtig zu schätzen und gewissenhaft zu bearbeiten, sie weder zu vergöttern noch sie zu unterschätzen. Inhaltlich wird durch eben diese Gesinnung die Selbständigkeit wissenschaftlicher Forschung nicht gestört; es wäre ein völliges frommes Mißverständnis, wenn man fordern würde, daß eine christlich gesinnte Forschung bei der wissenschaftlichen Arbeit sich durch praktisch religiöse Interessen bestimmen lassen müßte, während vielmehr inhaltlich der Mann der Wissenschaft lediglich von der Beschaffenheit der zu erforschenden Objekte und der denselben entsprechenden Methode der Forschung sich abhängig machen darf. Nur die Gesinnung, mit der geforscht wird, unterliegt dem Einfluß der Kirche, was auf die Energie der Forschung günstig wirken kann.

Aber diese Einwirkungen der Kirche lassen sich nicht genauer fixieren, teils weil der Einfluß des Christentums auf die Volksseele inkommensurabel ist, teils weil die Gesinnung der Forscher sich nicht immer feststellen läßt, auch nicht immer eine christliche sein muß, damit wertvolle wissenschaftliche Resultate zutage gefördert werden, sondern dazu oft Liebe zur Wissenschaft genügt, besonders wo es sich um einzelne wissenschaftliche Produkte handelt, denen man schwerlich die etwa z. B. bis zur Vergötterung gesteigerte Liebe zur Wissenschaft sofort anmerkt.

Am stärksten beeinflußt die Kirche die weltliche Wissenschaft mittelbar durch ihre eigene Wissenschaft, durch die Theologie [2]). Unsere Aufgabe wird sich daher darauf konzentrieren, das Ver=

---

1) Vgl. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, § 279.

2) Vgl. o. § 15, S. 138.

hältnis der Theologie zur weltlichen Wissenschaft näher zu bestimmen. Die Untersuchungen, welche hier gemacht werden müßten, sind außerordentlich weitschichtig; sie müßten, um erschöpfend zu sein, alle die Punkte berühren, wo die Theologie mit einer weltlichen Wissenschaft zusammenstößt. Wir beschränken uns indes darauf, das Verhältnis der Theologie zur Philosophie und Naturwissenschaft ins Auge zu fassen und den einheitlichen Zusammenschluß kirchlicher und weltlicher Wissenschaft zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu betrachten.

Zunächst ist hier zu bedenken, daß die Wissenschaft vor dem Christentume schon eine bedeutende Rolle gespielt hat, daß insbesondere die Philosophie Anschauungen zutage gefördert hatte, mit denen sich das Christentum auseinandersetzen mußte. Schon hier entstand ein Kampf, welcher zur Folge hatte, daß die hervorragenden Vertreter christlicher Wissenschaft an vielen Punkten dem Einfluß griechischer Philosophie sich nicht zu entziehen vermochten. Die weitere Entwickelung im Mittelalter führte dann zu der Herrschaft der Theologie über alle Gebiete des Wissens, jedoch nicht ohne daß die Theologie selbst stark von griechischer und teilweise arabischer Philosophie beeinflußt gewesen wäre. In der neueren Zeit dagegen emanzipierte sich sowohl Naturwissenschaft wie Philosophie immer mehr von der theologischen Vormundschaft und die Stellung der weltlichen Wissenschaft zu der kirchlichen wurde teils eine feindliche, teils eine gleichgültige, teils wurde auf Grund der Selbständigkeit einer jeden eine freundliche gegenseitige Beziehung angestrebt. Betrachten wir diese Stellungen noch etwas genauer.

Daß die Kirche nicht mehr die mittelalterliche Vorstellung von dem Verhältnisse der Theologie zur Philosophie zur Geltung bringen kann, braucht nach allem Bisherigen kaum erwähnt zu werden. Zwar wird noch jetzt die Forderung katholischer Universitäten gestellt, und in Amerika tragen die meisten wissenschaftlichen Anstalten noch konfessionellen Charakter. Allein da ist ein selbständiges Forschen, wie es dem jedesmaligen Gegenstand der Untersuchung angemessen ist, kaum möglich. Daß die Kirche aber von einer solchen Abhängigkeit der Wissenschaft von ihr irgendwelche dauernde Frucht haben sollte, ist kaum denkbar. Denn

was kann es der Kirche helfen, wenn sie mit ihrer Wissenschaft alle anderen Gebiete beherrschen will, in die man, selbst unfehlbare religiöse Erkenntnis vorausgesetzt, durch religiöse Kenntnisse keinen Einblick gewinnen kann? Die Theologie hat sich freilich schwer dieses Anspruches entschlagen. Selbst innerhalb der Entwickelung des Protestantismus ist zum Teil die Einsicht erst das Verdienst des Rationalismus, daß die kirchliche Wissenschaft sich auf ihr spezielles Gebiet beschränken müsse [1]). Und doch können Übergriffe in andere Gebiete lediglich der kirchlichen Wissenschaft Schaden bringen, weil, falls sie zu ihren Thesen Zustimmung fordert, sie durch solchen Versuch der Einschränkung wissenschaftlichen Forschens sich lediglich Feindschaft erweckt und durch den Mangel fachmännischer Kenntnis schließlich doch zum Rückzug gezwungen wird. Indes ist, wie gesagt, der Anspruch der Theologie auf allgemeine Herrschaft bedeutend gesunken, seit die weltliche Wissenschaft eine so große Entwickelung genommen hat, und es besteht eher die Furcht, daß die Theologie durch das Eindringen von Elementen weltlicher Wissenschaft in ihrer Selbständigkeit geschädigt werde. Daher versucht man beide Gebiete so zu trennen, daß jedes möglichst in seinen eigenen Grenzen von den Einflüssen des andern unbehelligt bleibe. Durch solche Grenzbestimmung soll den Streitigkeiten vorgebeugt werden.

So führt also sowohl die Einschränkung der Herrschaft kirchlicher Wissenschaft auf ihr Gebiet, als die Tendenz, dieselbe wenigstens in ihrer Selbständigkeit zu erhalten, zu dem Versuch, weltliche und kirchliche Wissenschaft möglichst auseinanderzuhalten. Da man aber sowohl jene Abgrenzung der theologischen Herrschaft gegen fremde Gebiete, als auch die Tendenz billigen muß, daß sich die Theologie nicht will von den weltlichen Wissenschaften beherrschen lassen, da sie einmal dem kirchlichen Interesse dient und diesen Gesichtspunkt nicht aus den Augen verlieren darf, sodann aber im Gebiet der religiösen Wahrheit auch wirkliche Erkenntnis, sei es Gottes und göttlicher Dinge oder wenigstens der psychologischen Beschaffenheit der Religion und ihres Wesens zu haben

---

1) Vgl. den instruktiven Aufsatz von Friedrich Nitzsch, Jahrbücher für protestantische Theologie 1875, S. 39 f. 248 f.

glaubt, die sie nicht preisgeben kann, so scheint der Gedanke der Trennung beider Gebiete durchaus geeignet, den Frieden innerhalb der Wissenschaft herzustellen.

In der That zielen nun auch eine Reihe Versuche innerhalb der Theologie darauf hin, ihr durch möglichste Absonderung ihre Selbständigkeit zu bewahren. Zunächst war es Schleiermacher, der im Gegensatz zu der Abhängigkeit der rationalistischen Theologie von der Philosophie der Wolffischen und später der Kantischen Schule auf die Selbständigkeit des religiösen Gebietes und infolge davon auch der Theologie drang, indem er der Theologie durch ihre Beziehung auf die Kirche und der systematischen Theologie insbesondere durch seine reflexive Methode, mit Hilfe deren er den Inhalt des selbständigen religiösen Bewußtseins wissenschaftlich darstellen wollte, ihre Selbständigkeit zu wahren suchte. Den Schleiermacherschen Gedanken, eine scharfe Grenze so festzustellen, daß die Theologie dabei auch das Ihrige behielt, haben andere in der Weise ausgebildet, daß sie den Kantischen Dualismus zwischen praktischer und theoretischer Philosophie so verwendeten, daß sie der Theologie die Stelle zuwiesen, welche bei Kant die praktische Philosophie einnimmt, und auf diese Weise meinten, der Theologie gegenüber den Naturwissenschaften und überhaupt gegenüber aller theoretischen Wissenschaft einen selbständigen Ort reserviert zu haben [1]). Noch andere haben mehr im Anschluß an Jakobi die Theologie auf ein von allem Denken möglichst unabhängiges Gefühl zurückgeführt, die Theologie also psychologisch fundamentiert [2]). Um nun aber die Selbständigkeit der Theologie noch stärken zu können, legen sowohl die auf Kant als auf Jakobi sich Stützenden ein um so größeres Gewicht auf die Kirche. Endlich könnte man noch diejenigen Versuche hierherziehen, welche im wesentlichen nur eine Schrift- oder Bekenntnistheologie aufstellen wollen und so die Selbständigkeit der Theologie durch ihre Begründung in der Schrift oder den Bekenntnissen garantiert sehen.

---

1) So die Schule der Neukantianer, besonders Herrmann, Die Religion ꝛc., Vorrede S. IX.

2) So Lipsius, Lehrbuch der Dogmatik.

Überschauen wir diese Versuche, so sind sie teils auf ein inhaltliches, teils auf ein formelles Prinzip gegründet; aber von keinem derselben wird man sagen können, daß die gewünschte Isolierung wirklich erreicht sei. Schleiermacher hat wenigstens die Selbständigkeit des religiösen Prinzips festzustellen gewußt, insofern er das eigentümliche Wesen der Religion im Unterschiede vom Sittlichen und vom Wissen fixierte und ein unmittelbares Berührt-werden von Gott in mystischer Weise anerkannte, das, weil als absolutes Abhängigkeits- (nicht als Identitäts-)Gefühl beschrieben, durchaus nicht als spinozisch bezeichnet werden kann. Allein die Tendenz, die Theologie außer allem Zusammenhang mit der Philosophie zu erhalten, von formalen Einflüssen abgesehen, ist von ihm selbst nicht durchgeführt worden. Denn er hätte sonst nicht die Ethik als christliche Sitte in der Weise dürfen bearbeiten, daß er dabei überall die philosophische Ethik voraussetzte. Auch trägt seine Dogmatik nicht bloß in formeller, sondern auch in inhaltlicher Beziehung die Spuren seiner philosophischen Überzeugungen. Seine Gotteslehre z. B. ist durch die Schellingische „Identität" bestimmt, wenigstens insofern Gott gegensatzlose Einheit aller Gegensätze sein soll, während er freilich die Welt als Korrelat Gottes bezeichnet und eben damit dem Pantheismus aus dem Wege gehen will. Seine Lehre vom Sündenfall und Urstand, wie seine Eschatologie, kann zwar von dem Grundsatz, daß die Dogmatik es nur mit der gegenwärtigen Erfahrung des Christen zu thun habe, also von dem religiösen Prinzip aus gerechtfertigt werden, ist aber doch zugleich mit bedingt von seiner allgemeinen Tendenz, die Entwickelung in ihrem Verlauf ins Auge zu fassen, ohne auf Anfang und Ende zu sehen, was mit seiner Art, die die Welt bestimmenden Gegensätze philosophisch zu begreifen, zusammenhängt; seine Lehre von der Sünde ist durch seine psychologischen Voraussetzungen mit bedingt u. s. w.

Im Zusammenhang mit Jakobi ist der Schleiermachersche Versuch der Verselbständigung der Theologie nach der Seite hin ausgebildet worden, daß die Religion wesentlich psychologisch begründet wird; während bei Schleiermacher noch eine objektive Basis der Religion anerkannt wird, so wird hier der Gegensatz gegen die Erkenntnis so weit getrieben, daß ein objektives Erkennen selbst der

Existenz Gottes bezweifelt wird [1]). Um so mehr aber soll nun die Religion im Gefühl ihre selbständige Stelle haben und die Subjektivität des Gefühls soll durch die Gemeinschaft und die Rücksicht auf dieselbe gezügelt werden. Daß nun aber diese Theologie die skeptische Philosophie A. Langes zur Voraussetzung hat und daß der Maßstab der Kritik, welcher an das Dogma gelegt wird, überall von den Voraussetzungen teils dieser, teils der Hegelschen Denkweise bestimmt ist, wird ein Kundiger kaum leugnen können, so daß hier die philosophische Basis nur der theologischen Skepsis zur Unterlage dienen muß.

Ebenso erreicht der Versuch, durch Anknüpfung an die Kantische Ethik die Theologie selbständig zu stellen, nicht seinen Zweck, weil bei Kant die Religion gegenüber der Ethik nicht zu ihrer Selbständigkeit kommt. Das aber, worin dieser Versuch von Kant abweicht, gereicht zu großem Teil nicht zu seinem Vorteil. Das im Verhältnis zu Kant [2]) gesteigerte Abweisen alles Zusammenhanges der Metaphysik und der Naturwissenschaft mit der Ethik und mit der auf sie gebauten Theologie vonseiten dieser neukantischen Theologie führte notwendig bei konsequentem Denken zu einer gespenstischen Ethik und einem Gott, der ohne Macht ist, ein Standpunkt, der hierin dem „Evangelium der armen Seele" der Hauptsache nach verwandt ist [3]); allein das Bewußtsein von der göttlichen Allmacht ist das Fundament aller Religion, auf das allein auch das Bewußtsein der Freiheit gegründet werden kann. Der Unterschied dieser neueren Richtung von der alten Kantischen besteht ferner darin, daß das Ethische weniger fest apriorisch [4]) fundamentiert wird, daß das unbedingte Recht des sittlich Guten, offenbar im Nachgeben gegen die eudämonistische Richtung der Zeit, weniger scharf als bei Kant hervorgehoben wird [5]), der

1) Vgl. Lipsius a. a. O., § 73f. 213f. 256f.

2) Vgl. die Kritik der Urteilskraft, Werke ed. Rosenkranz, Bd. IV, S. 266. 326f.; Harms, Geschichte der Philosophie seit Kant, S. 267f.

3) Vgl. hierüber meine Abhandlung „Über das Wesen der Religion", in den Studien und Kritiken 1883, Heft 2, S. 230.

4) Es wird mehr psychologisch fundamentiert, das ist eine Abschwächung gegen Kant, die unten noch näher besprochen wird.

5) Es ist nicht zu verwundern, wenn, durch den Naturalismus beein=

den Begriff des Guten als Selbstzweck weit energischer geltend macht, indem er die Unverletzlichkeit des Guten behauptet, und ein stellvertretendes Leiden des neuen Menschen für den alten fordert. Je stärker aber gerade die Unverletzlichkeit des Guten betont wird, seine volle Kraft sich selbst zu behaupten, um so mehr gewinnt die Ethik, also auch die etwa auf sie gebaute Theologie ihre volle eigentümliche Selbständigkeit. Wenn ferner die Selbständigkeit der Theologie durch stärkere Betonung der historischen Erscheinung der Kirche als bei Kant erreicht werden soll, so wird damit das Gewicht, das Kant auf die persönliche Gewißheit legt, bedeutend abgeschwächt, ohne daß die von Kant abweichende Stellung der Kirche auch nur genügend motiviert wäre. Man könnte noch einsehen, daß die Gemeinschaft, welche sich die sittliche Aufgabe als gottgewollte vergegenwärtigt, dadurch dem Einzelwillen einen neuen Impuls verleiht. Daß aber der Mensch, der volle moralische Einsicht hat, mit seiner Gewißheit an die Kirche soll gebunden sein, ist nicht zu verstehen. Denn ist der Inhalt der kirchlichen Verkündigung nichts anderes, als daß Gott der verzeihende Vater sei und daß man bei rechtem Erfüllen des göttlichen Willens, bei der Mitarbeit an dem Reiche Gottes Gottes Wohlgefallen sich erhalten könne, so ist in der That nicht verständlich, warum dieser in der bezeichneten Hinsicht hinter Kant wie gesagt zurückgehende Gedankeninhalt auf die Versicherung der Kirche basiert zu werden braucht. Nachdem Christus einmal diese allgemeingültigen Wahrheiten ausgesprochen hat, kann sie jeder sich aneignen, und es ist durchaus nicht deutlich gemacht, weshalb denn an die Gemeinschaft der Kirche die Gewißheit von diesen Wahrheiten soll gebunden sein. Wird nichts anderes in der Kirche gegeben, als was nunmehr jeder selbst mit seiner Vernunft

---

flußt, auch das Sittliche schließlich nicht mehr als ein absolut Notwendiges und in sich Wertvolles, sondern als ein psychologisches Faktum aufgefaßt wird und der Beweis für das Christentum lediglich darin gefunden werden soll, daß es das Sittliche auf die bis jetzt höchste Stufe geführt habe, oder daß die Sittlichkeit, welche im Durchschnitt die höchste sei, nur unter Voraussetzung des Christentums denkbar sei. Da ist auf die Absolutheit des Sittlichen, um seiner empirischen Entwickelung willen, verzichtet. So in der anonymen Schrift: „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit.“

einsehen kann, so ist die Kirche vielleicht nötig, um die Masse aufzuklären; die Aufgeklärten bedürfen ihrer kaum für ihre moralische Einsicht. Oder man müßte zu der Skepsis seine Zuflucht nehmen und sagen: weil die Vernunft diese Wahrheiten nicht erkenne, sei die Kirche notwendig, welche uns über sie Gewißheit gebe. Allein dann hätte man wahrlich wenig Grund mehr, die Kantische Philosophie zur Basis zu machen für eine solche Selbständigkeit der Theologie, die zu einem reinen Autoritätsglauben, „Heteronomie", führte, die Kant bekanntlich auf das schärfste im praktischen Gebiete verwirft. Dann würde man sich überhaupt dem Glauben der Gemeinde, wie er ist, unterwerfen müssen, könnte ihn aber nicht von Kantischen Prinzipien aus zu modifizieren versuchen [1]).

1) Ich habe nicht einzusehen vermocht, daß diese Anschauung die Theologie selbständig stellen könne. Die Religion ist nach dieser Anschauung kaum mehr als die mit dem sittlichen Bewußtsein verbundene Vorstellung von Gott, sei das sittliche Handeln nun Thätigkeit oder Ergebung, Anerkennung der Vorsehung. Wer auf ein unmittelbares Verhältnis zu Christus (doch wohl auch zu Gott) Gewicht legt, wird ein Schwarmgeist gescholten (Ritschl, Theologie und Metaphysik, S. 48). Die Einheit zwischen Gott und dem Menschen besteht in dem gemeinsamen Inhalt des Willens beider. Das kann nun mehr im konsequenten Anschluß an Kant so verstanden werden, daß wir schon ein Bewußtsein von dem Sittlichen, dem Willen Gottes in der praktischen Vernunft haben, — oder im Abfall von Kant so, daß der Wille Gottes erst in der Kirche offenbar werde. Offenbar hat im letzteren Falle die Theologie am meisten Aussicht auf Selbständigkeit. Wird nun das letztere damit motiviert, daß wir als Sünder nicht einsehen, daß Gott unser Vater sein wolle und daß er dies in der Kirche als seinen Willen mitteile, so ist entweder auch diese Mitteilung vernünftig — und sie muß, scheint's, sehr vernünftig sein, um sich gegen die sonst auch von Kant in seiner Weise geltend gemachte Notwendigkeit einer Sühne für das verletzte Recht des Guten siegreich behaupten zu können — dann aber ist kein vernünftiger Grund, weshalb, nachdem diese Wahrheit bekannt geworden ist, wir mit unserer Erkenntnis derselben an die Versicherung der Kirche gebunden sein sollen. Oder diese Wahrheit ist in der That übervernünftig und kann also auch nicht erkannt werden. Dann müssen wir uns allerdings auf die Aussage der Kirche autoritativ verlassen. Aber damit ist dann auch der Kantische Standpunkt vollkommen verlassen, an die Stelle der Selbstgewißheit, die man doch nicht völlig preisgeben will, tritt die Abhängigkeit der Gewißheit von der Kirche. In der That finden wir hier weder die Kantische Auffassung noch die zuletzt bezeichnete konsequent durchgeführt. Einen Versuch, beide zu verschmelzen, macht Herrmann, denn er will einerseits nicht

Kurz, man sieht nicht ein, weshalb eine auf Kantische Moral gebaute Theologie sich dadurch besonders als selbständige Wissenschaft dokumentieren soll, daß sie sich als kirchliche gebärdet. Und auf welche kirchliche Gemeinschaft sollte sie sich beziehen? auf die organisierte empirische Kirche oder auf die nicht mit der organisierten Kirche identische Gemeinde der Gläubigen? Im letzteren Falle ist ihre Beziehung auf die Kirche bedeutungslos, da sie ihr praktische Dienste nicht leisten kann, es aber auch keine Bedeutung haben kann, ihren Inhalt besonders als kirchlichen hervorzuheben. Denn ob einer oder viele dieselbe Einsicht haben, kann für die Gewißheit nur von Bedeutung sein, wenn ihr Inhalt nicht als in sich wahr erkannt werden kann. Dann aber ist es immer besser, sich an die Kirche als historische Gründung und konstituierte empirische Gemeinde zu halten. Dann wird die Zugehörigkeit zu ihr die Heilsbedingung und die Wissenschaft hängt von ihr ab, weil sie allein die Garantie für die

aufgeben, daß wir mit unserem Glauben an die Kirche gewiesen seien, weil das Reich Gottes Widerstand erfahre und durch die Sünde unsere Erkenntnis von Gottes Liebeswillen verfinstert sei. Da sei es besonders das in der Kirche vorhandene Bild Christi, welches unseren Glauben an Gottes Liebeswillen und an die Reichsaufgabe stütze, da er dieses Reich zu seinem Beruf gemacht, es als Gottes Willen erfaßt, und in dieser moralischen Einheit mit Gott die Welt „geistig" beherrscht hat. Dazu kommt, daß unsere Glaubensschwäche durch das Bewußtsein, die Gemeinschaft teile denselben Glauben, gehoben werden soll. Auf der andern Seite aber soll der Inhalt des Glaubens nicht unvernünftig, oder übervernünftig, sondern durchaus der sittlichen Vernunft entsprechend sein. Da sollte man freilich denken, daß in demselben Maße, als dies letztere zum Bewußtsein kommt, die Bedeutung Christi und der Kirche zurücktritt und beide nur so zu sagen als Hilfsvorstellungen, als Vorspann benutzt werden können in schwachen Stunden oder für die schwache Masse. Dann ist es doch aber kaum möglich, der Kirche irgendwie eine so selbständige Stellung zu lassen, daß durch die Beziehung auf sie die Theologie einen selbständigen Charakter erhielte. Das würde nur erreicht, wenn die Kirche eine autoritative Stellung hätte. Allein die Auffassung, nach welcher Christus und die Kirche nur als Hilfsvorstellungen zugezogen werden, entspricht durchaus der Grundansicht, nach der Gott Hilfsvorstellung für das Sittliche ist, seinen Selbstzweck (nicht etwa in sich) sondern in seinem Reiche hat, d. h. in der sittlichen Liebesgemeinschaft der Menschen. Vgl. meine Abhandlung über „Das Wesen der Religion" (Studien und Kritiken 1883), S. 229—238.

Wahrheit des Inhaltes giebt. Allein da ist Kant völlig verlassen. Giebt man aber die Vernünftigkeit des Inhaltes zu, und will die Beziehung der Theologie auf die Kirche dennoch festhalten, so müßte Gott, was zu der Kantischen Basis gar nicht paßt, willkürlich an die Zugehörigkeit zu ihr die heilbringende Erkenntnis gebunden haben, eine Vorstellung, in der aber in der That sich doch wieder nur ein Zweifel an der sittlichen Vernunfterkenntnis ausspräche. So kann man nicht behaupten, daß diese Art von Beziehung auf die Kirche, die bei Schleiermacher ein ganz anderes, dem Sittlichen und Erkennen gegenüber eigentümlich fundamentiertes Gebiet hat, der Theologie ihre Selbständigkeit gegenüber der Philosophie garantiere. Vielmehr ist hier eine Zusammenschweißung des Kantischen Religionsbegriffes, wo Religion ein Hilfsmittel für die Sittlichkeit ist, mit der Schleiermacherschen Beziehung der Theologie auf die Kirche, die nicht zusammenhalten kann. Schleiermacher, der der Religion und darum auch der Kirche ihr eigenes Gebiet zuwies, konnte auch die Theologie durch Beziehung auf die Kirche weit eher selbständig zu stellen versuchen [1]).

Aber selbst zugegeben, die Theologie habe bei dieser Auffassungsweise ihr eigenes Gebiet, so wird man doch sagen müssen, daß die Selbständigkeit der Theologie hier vollständig auf der Basis der Kantischen Philosophie ruht, wie sie hier aufgefaßt wird, daß also, so lange nicht diese neukantische Lehre in der Philosophie unbestritten ist, dieses ganze Fundament der Theologie nicht den philosophischen Diskussionen entzogen ist; vielmehr muß gerade bei diesem Versuch die Theologie in der Abhängigkeit von der Philosophie erhalten bleiben, da die Verteidigung ihrer Selbständigkeit nicht mit theologischen, sondern mit philosophischen

---

1) Wenn sein Religionsbegriff musikalisch und ästhetisch genannt wird, so ist das insofern richtig, als bei ihm im Anfang die ästhetische Weltauffassung mit demselben verbunden wurde, das Innewerden der Harmonie des Universum mit dem Innewerden Gottes verschmolzen wurde. Allein dieses ästhetische Moment ganz zu beseitigen, ist keine Korrektur dieser Einseitigkeit; und ferner hat doch Schleiermacher später diese ästhetische Seite gegenüber der ethischen in ihre Grenzen gewiesen. Welche zentrale Stellung in Schleiermachers Weltanschauung die Ethik einnimmt, darüber vgl. Twesten, Gedächtnisrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstags Schleiermachers.

Waffen geführt werden muß. Und wie willkürlich ist es ferner, die Ethik der philosophischen Betrachtungsweise zu entziehen![1])

Weit eher empfiehlt sich daher der Versuch, die Theologie durch Beschränkung auf Schrift oder Kirche selbständig zu stellen und sie als Schrifttheologie oder als kirchliche, bekenntnismäßige Theologie zu charakterisieren[2]). Hier hat sie ihr eigenes Gebiet. Allein wir haben ja schon gesehen, daß die Theologie selbst bei dieser Beschränkung nicht stehen bleiben kann[3]). Hier ist nur hinzuzufügen, daß auch Theologen dieser Richtungen keineswegs imstande sind, die Theologie völlig selbständig gegen die Philosophie zu stellen, und eben hierdurch zugleich zeigen, daß es der Theologie nicht gelingen kann, als bloß empirische Wissenschaft sich zu behaupten. Es bedarf hier nur der Erinnerung daran, wie z. B. v. Hofmann in seinen trinitarischen Spekulationen und in seiner Versöhnungslehre eigene Wege geht, wie Beck durch den Gegensatz gegen den Hegelschen Pantheismus sich zu einem völlig einseitigen Individualismus hat drängen lassen, wie konfessionelle Dogmatiker mit Vorliebe der Kenose huldigen, die ohne die Schelling-Hegelsche Spekulation kaum denkbar wäre oder einem trinitarischen Subordinationismus das Wort reden, der wahrlich nicht bekenntnismäßig ist.

Aber nicht minder zeigt auch das Vorhandensein einer

---

1) Das trifft besonders Herrmann, der die Unabhängigkeit der Theologie auf diesem Wege feststellen will. Vgl. a. a. O., Vorrede IX. Vorsichtiger ist Ritschl selbst, der in seiner „Theologie und Metaphysik" betont, eine Erkenntnistheorie sei notwendig, aber freilich darum doch der Metaphysik nicht hold ist. Übrigens stimmt er in seinem Nominalismus keineswegs so sehr mit Lotze, wie er S. 37 meint, da Lotze Gott als metaphysische Substanz anerkennt. „Mikrokosmus", Bd. III, S. 481. 483. 576. Auch ist das Urteil Ritschls über Schleiermacher in auffallendem Widerspruche mit sich selbst, da er nach S. 51 seine Methode gegen eine „schlaffe Vermittelungstheologie" in Schutz nehmen will, S. 62 dagegen seiner Methode denselben „Grundfehler" vorwirft, „natürliche Theologie" zuzulassen.

2) Ritschl selbst scheint das zu empfinden, wenn er nunmehr bemüht ist, nicht gerade im Einklang mit seiner Vergangenheit seine Theologie als spezifisch-lutherische zu empfehlen. Vgl. die Vorrede zur Geschichte des Pietismus.

3) S. o. S. 122f.

spekulativen Theologie, die aus ihrer Verbindung mit der Philosophie kein Hehl macht, und die man in einen rechten und linken Flügel teilen könnte, daß das Bestreben die Theologie in der bezeichneten Weise zu isolieren durchaus noch nicht die allgemeine Anerkennung gefunden hat. Ja, man wird trotz aller Einreden zugestehen müssen, daß diese spekulative Theologie mit mindestens demselben Rechte als jene Jakobi-Kantischen Theologen sich auf das dermalige Bewußtsein der Gemeinde beziehen kann, die, je mehr sie im Inhalt sich dem kirchlichen Bewußtsein gegenüber frei bewegen, um so mehr formell die Autorität der Kirche betonen [1]). Es liegt eine große Gefahr für den protestantischen Charakter der Theologie in diesem Verfahren, daß, wenn man inhaltlich mit der Kirche nicht völlig zusammenstimmen kann, man ihre formelle Autorität um so mehr aufrecht erhalten zu müssen meint.

Es ist in der That unmöglich, die Theologie in der Weise gegen die Philosophie abzuschließen, wie es von den bezeichneten Standpunkten gewünscht wird [2]). Denn entweder müßte der Beweis geliefert werden, daß die Philosophie keine Einsicht in diese Dinge habe und daher der Theologie das Feld räumen müsse, oder es müßte behauptet werden, der Inhalt der Theologie sei überhaupt nicht Gegenstand objektiver Erkenntnis. Trifft beides nicht zu, so bleibt nur übrig, daß Theologie und Philosophie in ein positives gegenseitiges Verhältnis treten müssen, weil sie ein beiden gemeinsames Gebiet bearbeiten.

1) Der Anspruch jener Theologen, so zu sagen für sich ausschließliche Geltung zu fordern, und zwar hauptsächlich, weil sie allein das wahre Christentum vertreten, während die bisher als kirchlich und christlich geltenden Theologen wegen Einmischung metaphysischer Fragen als Verderber des wahren Christentums bezeichnet werden, mahnt so sehr an den Ton exklusiv-konfessioneller Theologie, daß man fast vermuten möchte, der Eifer des Angriffs soll die Schwäche der eigenen Position decken. Wer für sich Freiheit gegenüber der kirchlichen Tradition in Anspruch nimmt, soll sie auch andern gönnen und nicht gleich einen Standpunkt, der vielleicht wissenschaftlich ihm bedenklich erscheinen mag, auch als dem Christentum gefährlich und unchristlich angreifen.

2) Vgl. übrigens inbezug auf diese und die folgende Auseinandersetzung, soweit der Religionsbegriff in Betracht kommt, meine Abhandlung in den Theologischen Studien und Kritiken 1883, Heft 2: „Über das Wesen der Religion".

Die Versuche nun, welche die Aufgabe der Theologie ableugnen, den Glaubensinhalt als objektive Wahrheit aufzuzeigen, können nur darauf zurückgehen, die Religion entweder in das Gefühl und die Phantasie oder in den Willen zu verlegen, oder überhaupt auf skeptischer Basis eine dem Erkennen fremde Autorität geltend zu machen.

Wenn die Theologie einfach den Inhalt des subjektiven Gefühles zur Darstellung bringen würde, gleichgültig ob derselbe in sich wahr sei oder nicht, so würde sie allerdings sich abschließen können. Allein damit würde der Inhalt derselben sich nur auf Vorgänge im Subjekt beziehen. Die Theologie, welche den Vorstellungsinhalt in eine den Anforderungen des Erkennens entsprechende Form brächte, hätte wissenschaftlich einen höchst untergeordneten Wert. Denn nicht das würde hier den Inhalt des Wissenswerten ausmachen können, welchen Inhalt die Seele von ihrem religiösen Bedürfnis aus für wahr hält — da das doch nur Vorstellungen ohne wahre Realität wären —, sondern vielmehr auf die psychologische Erklärung der Gefühle würde es ankommen. Der Inhalt des Gefühls ist aber hier Gott mit seinen Thaten, so glaubt es wenigstens der Fromme. Diesen Inhalt als solchen zu erkennen hat der Fromme und die Kirche ein Interesse; aber diesen für sich zu beschreiben würde kein Gegenstand der Wissenschaft sein können, da vielmehr dieser Inhalt sich in ein psychologisches Phänomen auflöste, welch letzteres zu beleuchten die Aufgabe der Wissenschaft wäre. Da aber eine solche Analyse nur den subjektiven Wert dieser Vorstellungen zum Bewußtsein brächte, würde damit der Kirche [1]) wenig gedient sein, weil ihr Glaubensinhalt stets von der auflösenden kritischen Arbeit der psychologischen Analyse bedroht wäre. Was an einer solchen Darstellung für die Kirche wertvoll wäre, hätte wissenschaftlich keine Bedeutung, und die wissenschaftliche Analyse, die nicht bei der bloßen Registrierung des Gefühlsinhaltes stehen bleiben, sondern ihn psychologisch er=

1) Vgl. Biedermann: „Unsere Stellung zu Christus", Protestantische Kirchenzeitung (1882), Nr. 30, S. 703: „Ebenso wenig als ein bloßer Sprechsaal für religiöse Meinungen ist die Kirche ein bloßer Konzertsaal zum Austönen religiöser Gefühle. Die Gefühle müssen doch ihren bestimmten Grund, die Töne ihren Text haben; sonst verklingen sie leer in der Luft."

klären würde, müßte den Glauben der Kirche bedrohen, der es doch nicht gleichgültig sein kann, ob Gott wissenschaftlich angesehen eine bloße Hypothese ist. Würde man nun versuchen herauszuschälen, was an dem Inhalt der Religion objektive Wahrheit beanspruchen könne, so würde man über den bloßen Gefühlsstandpunkt hinausgehen. Wollte man das nicht, so wäre die Religion in das Gebiet psychologischer Bedürfnisse gewiesen, deren Befriedigung gegen Wahrheit gleichgültig wäre, was zwischen Religion und Erkennen, Glauben und Wissen einen hiatus hervorriefe, praktisch aber die Religion leicht eudämonistisch färben würde, indem das Subjekt durch sie seine subjektiven Bedürfnisse, die doch nur nach dem Wohlsein gemessen werden könnten, befriedigte, Gott also oder die Vorstellung von ihm lediglich zum Mittel für das Wohlsein des Subjektes gemacht würde.

Die andere Form, unter der man die Aufgabe der Theologie objektive Erkenntnis zu gewinnen, leugnen könnte, würde zum Verständnis des religiösen Phänomens auf den Willen rekurrieren. Da unterscheidet man zwei Arten der Betrachtung, die Schätzung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Wertes und die rein objektive Betrachtungsweise. Die praktischen Wissenschaften haben die erstere Aufgabe, die theoretischen die letztere, und beide haben nichts mit einander gemein; die Theologie ist natürlich praktische Wissenschaft. Nun giebt es aber verschiedene Formen der Wertschätzung. Das Schöne, das gefällt, unterliegt nicht minder einem ästhetischen Werturteil, wie das Gute, das Anspruch macht auf den Willen, einem moralischen Werturteile unterliegt und endlich wird auch das Werturteil gefällt nach dem Maßstabe der Lust, die dies oder jenes Objekt hervorbringt. Es müßte also erst genau festgestellt werden, mit welcher Art der Wertschätzung es die Theologie zu thun habe. Wenn man aber auch nur das sittlich Gute ihr zuzählt, so bleibt immer noch die Frage, nach welchem Maßstabe von dem Subjekt die Wertschätzung vollzogen werde. Denn daß das Subjekt den Wert bestimmt, da nur für das Subjekt Werte existieren sollen, versteht sich hier von selbst. Der Maßstab der moralischen Wertschätzung kann natürlich nicht in der Willkür des Subjekts, sondern nur entweder in der empirisch gegebenen Natur des Menschen oder in einem

apriorischen schlechthin gültigen Gesetz gefunden werden. Entweder ist das letzte der Fall. Dann ist aber einmal nicht begreiflich, warum dieses objektive Gesetz, das an den Willen Anspruch macht, das Realisierung seiner Forderungen in der empirischen Welt fordert, vollkommen dem Naturgesetz fremd sein soll: hat doch Kant gerade auf die Zusammenstimmung beider seinen Gottesbeweis aufgebaut. Es ist ja wahr, daß man die Natur selbst verschieden betrachtet, wenn man sie rein nur nach dem Mechanismus und wenn man sie als Dienerin des vernünftigen Willens betrachtet. Allein gerade der Naturmechanismus muß eingerichtet sein auf diesen Dienst und über sich hinausweisen, und der sittliche Zweckbegriff fordert ihn als Mittel. Wenn das Sittengesetz die Natur mit in seinen Bereich zieht, wenn das Sittliche noch gar nicht ist, wenn es nicht vom Sollen zum Sein, zur Erscheinung in Thaten gekommen ist, so kann die Betrachtung der Welt der Zwecke gar nicht außer Zusammenhang mit der Naturbetrachtung stehen. Und ebenso ist es dann ganz unmöglich, dem Sittlichen alle ontologische oder metaphysische Bedeutung abzusprechen [1]), wenn dasselbe nicht rein nur Forderung des Denkens bleiben soll. Denn schon in einem energischen Willen hat es Wirklichkeit, falls man nicht dem Willen [2]) alle reale, onto-

---

1) Das thut Herrmann in der ausgiebigsten Weise, um schließlich an vielen andern Stellen einzugestehen, daß Gott allmächtig sein, daß das Sittliche Existenz haben müsse, daß es die Natur in seine Dienste nehme u. s. w. Wie kann man von Historischem reden, wenn man die Natur beiseite läßt! Vgl. z. B. S. 339. 318f. 392. 348. 403 u. s. w. Soll aber nur gesagt werden, für die Ethik sei es einerlei, wie dies möglich sei, daß die Natur als Mittel verwandt werde; ihr komme es nur darauf an, daß sie so verwendet werden könne, so ist auch diese Unterscheidung nicht haltbar, da vielmehr, wie Kant richtig erkennt, jede Naturerkenntnis, die auf einen Zweck deutet, der Moral willkommen sein muß.

2) Hier kann bei Ableugnung aller Metaphysik und konsequentem Nominalismus sogar der Standpunkt erreicht werden, daß die Existenz des Willens bezweifelt wird und man nur bei der thatsächlichen Reihe seiner Wollungen und der entsprechenden Gefühle stehen bleibt, Erscheinungen anerkennt, ohne erscheinendes Ding. Diese Konsequenz ist nicht so fern, als es aussieht. Vgl. Ribot, Die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland, der „eine Seelenlehre ohne Seele" will. Warum auch nicht?

logische Bedeutung abstreiten will. Hat das Sittliche nicht ontologische Bedeutung, und Allgemeingültigkeit schlechthin, so kann ihm nur subjektiv psychologische Bedeutung zukommen. Es ist also entweder nur möglich, das Gesetz als allgemeingültiges, welches nicht bloß das Bewußtsein, sondern den Willen erfüllen, ja die Natur bestimmen will, das auf reale Existenz in Natur und Willen drängt, zu fassen und dann diese Trennung aufzugeben, welche dem Ethischen alle ontologische Bedeutung und alle Beziehung zur physikalischen Erkenntnis abspricht, wodurch auch die abgeschlossene Stellung der Theologie, sofern sie hierauf basiert wird, unmöglich würde, oder man kann dem Sittlichen nur psychologische Bedeutung lassen. Im letzten Falle würde der Maßstab für die Wertbestimmung nur aus der psychologischen Beschaffenheit des Menschen genommen werden können, die ethische Notwendigkeit auf eine bloß psychologische zurückgeführt sein; diese psychologische Natur des Menschen aber könnte man nur auf empirischem Wege kennen lernen. So würde die Ethik und die auf sie gebaute Theologie auch hier wieder in die Psychologie mit aufgenommen. Wie fatal es auf diesem Wege um die Absolutheit und Unbedingtheit des Sittengesetzes stehen würde, braucht nicht ausgeführt zu werden. Das Sittliche, seiner ontologischen Bedeutung entkleidet, würde im besten Falle auf eine den Subjekten psychologisch notwendige Vorstellung reduziert, wobei diese Notwendigkeit auch am Ende sich lediglich auf die faktische psychologische Beschaffenheit, die durch empirische Beobachtung [1]) sei es auch Selbstbeobachtung eruiert

---

Das Ich ist nur ein „abgeblaßter" Allgemeinbegriff, den wir zu den Einzelwollungen hinzudenken.

1) Das wird von Herrmann zwar mit Eifer in Abrede gestellt. Aber er vermag doch nicht darüber hinauszukommen, da das Ethische kein Sein hat, daß es sich nur als psychologisches Faktum zeigt, daß in uns die Vorstellung eines unbedingten Gesetzes entstehe. Es ist das Sittliche lediglich in der Vorstellung des Subjekts und könnte daher auch „Einbildung" sein (S. 270. 273). Dagegen soll nun einmal dies helfen, daß nicht ich allein, sondern die ganze Gemeinde diese Vorstellung hat (S. 403), ferner die historische Offenbarung, d. h. daß Christus dieser Idee entsprechend gelebt hat. Allein auch viele können Einbildungen haben. Die historische Offenbarung aber greift entweder über in das objektive Sein und nimmt

werden müßte, beschränkte. Damit aber wäre das Sittliche gerade der naturwissenschaftlich beobachtenden Methode unterworfen und seiner eigentümlichen Würde entkleidet. Durch eine derartige Begründung der Theologie auf eine so gefaßte Ethik sollte nun der Theologie ihre Selbständigkeit gewonnen sein? [1])

Ein dritter Weg könnte noch versucht werden, um das ob=

---

zugleich metaphysischen Charakter an. Damit ist dann also als das Wesen des Sittlichen zugegeben, daß es nicht ohne Sein seine Allgemeingültigkeit behaupten kann, daß es zugleich metaphysisch ist. Oder die Geschichte hat auch nichts mit Metaphysik zu thun. Dann ist auch bei Christo das Sittliche wie bei uns nur in seiner Vorstellung. Was soll uns dann eine solche Offenbarung helfen? Legt man auf Christi Leben und Beispiel das Gewicht, so muß das Ethische auch ein Sein haben.

1) Man halte uns nicht entgegen, daß diese Theologie ja ein ethisches Handeln, Liebesgemeinschaft der Geister, Reich Gottes, die Unbedingtheit des Sittlichen, seine Allgemeingültigkeit wolle. Uns handelt es sich hier um die Behauptung, man könne die Metaphysik für das Ethische entbehren. Und diese Behauptung hat die Ansicht zur Folge, daß die Allgemeingültigkeit des ethischen Werturteils subjektiv=psychologische Bedeutung habe, da ja die Wertschätzung nichts mit objektiver Wahrheit, mit dem Sein zu thun haben soll. Herrmann a. a. O., S. 100. Das Urteil über den Wert bleibt immer ein subjektives Urteil der Vorstellung, ein psychologisches Faktum, eine „unbegreifliche Thatsache“ (S. 273) psychologischer Art, und diese Allgemeingültigkeit ist noch gar keine unbedingte, sondern gilt nur für die Vorstellung des Subjekts, wenn man nicht ein ontologisches Moment zuzieht, wie es Kant gethan, da ihm die praktische Vernunft eine Realität ist. Es sei hier zugleich darauf hingewiesen, wie bedenklich es ist, dem Willen die ontologische Bedeutung abzustreiten. Vgl. Luthardt: „Zur Beurteilung der Ritschlschen Theologie“, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (1881), Heft XII, S. 629. 634, der hervorhebt, daß das Subjekt zu kurz komme. Ritschl sage: „Der Mensch in der Richtung seines Willens ist er selbst.“ Vielmehr müsse man sagen: „Der Mensch selbst ist in der Richtung seines Willens.“ Nur die einzelnen Erscheinungen des Willens in den Werken des Berufes finden die gebührende Berücksichtigung, gerade so wie Gott seinen Selbstzweck nur in dem Geisterreich hat; auch Gottes Wille ist nicht für sich etwas. Natürlich; denn der Wille hat keine ontologische Bedeutung für sich, vgl. o. S. 262, Anm. 2. Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl., S. 399—428 (die Paralogismen der Vernunft), der zwar hier eine rationale Psychologie leugnet, aber der praktischen Vernunft und dem Willen doch Sein zuschreibt, was freilich auf einen hiatus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bei ihm hinweist.

jektive Erkennen von der Theologie auszuschließen, daß nämlich von der Unmöglichkeit der Erkenntnis göttlicher Dinge aus, also von der skeptischen Basis aus einfach Unterwerfung unter die gegebene Autorität gefordert würde, deren Befehle göttliche seien, die der endliche Verstand als wahr nicht zu erkennen vermöge. Und es will uns scheinen, daß auch die beiden vorgenannten Richtungen in diese dritte leicht einmünden können. Um dem Subjektivismus des Gefühls zu entgehen, weist die erste auf die kirchliche Gemeinschaft und die zweite thut desgleichen; wenn sie beide psychologisch basiert sind, können sie schließlich nur an das in der Gemeinschaft faktisch, sei es für das Gefühl, sei es für die praktische Erkenntnis Gebotene anknüpfen. Teils um der subjektiven Willkür zu entgehen, teils weil beide Anschauungen zu einem wirklich in seinem Sein erkennbaren Unbedingten sich nicht erheben, sind sie gezwungen, auf die Gemeinschaft zu rekurrieren. Denn wenn nach Herrmann das Sittliche nichts mit dem Sein zu thun hat, wenn also seine Allgemeingültigkeit nur eine vorgestellte ist, so ist eben dies, daß die Gemeinschaft wirklich übereinstimmt, ja der einzig mögliche Beweis dafür, daß die vorgestellte Allgemeingültigkeit des Sittlichen nicht bloß in der Vorstellung des Einzelnen existiert [1]).

Kann nun der Theologie nicht das objektive Erkennen entzogen werden, so bliebe, um Philosophie und Theologie zu trennen, die andere Möglichkeit übrig, daß der Philosophie die Erkenntnis göttlicher Dinge abgesprochen würde. Das kann besonders in der Form geschehen, daß auf die Übernatürlichkeit der Offenbarung verwiesen wird, so daß die Philosophie kein Recht habe, hier in diesem Gebiete mitzureden [2]). Wenn die Philosophie als Welt-

1) Es ist mir wohl bekannt, daß Herrmann die Tendenz hat, zu einer Selbstgewißheit zu kommen. Allein so viel von Persönlichkeit, Selbstgewißheit geredet wird, läuft es doch darauf hinaus, daß diese im Gemeinschaftsbewußtsein begründet sein soll (S. 401. 403).

2) Diese Position scheint besonders Frank („System der christlichen Gewißheit", Bd. I, S. 25 f. 19) einzunehmen, wiewohl er anderseits oft genug selbst hervorhebt, daß die christliche Wahrheit auch als Wahrheit zu erweisen sei (Bd. I, S. 21. 84), daß das Christentum den Menschen erst in seinem Wesen vollende, z. B. Bd. I, S. 94. Wie das gezeigt werden soll, wenn nicht wenig-

weisheit von der Theologie unterschieden werden sollte, wie Schleiermacher versucht, so kann doch auch so die Philosophie, wenn sie nicht ihren Begriff aufgeben will, die Religion, die doch auch ein Weltereignis ist, aus ihrer Betrachtung nicht ausschließen, was auch Schleiermacher keineswegs thut [1]). Und auch so würde sich die Theologie mit der Religionsphilosophie auseinandersetzen müssen, welche den Versuch machte, die Religion als Weltereignis zu verstehen. Der Einseitigkeit einer Philosophie aber, welche die Religion lediglich auf irgendwelche Weise als ein psychologisches Faktum begreifen wollte, könnte sie nach dem Gesagten nicht beitreten, wenn sie immerhin auch einen Teil der Wahrheit hierin erkennte. So würde sie also die philosophische Betrachtung ergänzen und sich mit ihr zusammenfügen müssen. Dazu kommt aber, daß, wenn die Theologie auch objektive Erkenntnis haben

---

stens das Ideal, das das Christentum von dem Menschen hat, auch dem vernünftig-sittlichen Menschen als solches einleuchten, ihm als die Vollendung seines vernünftigen Strebens erscheinen kann, nachdem es einmal aufgestellt ist, ist nicht einzusehen. Ist das aber möglich, so hat doch der Mensch in seiner praktischen Vernunft einen Maßstab, nach dem er auch bemessen kann, ob das Christentum ihren Bedürfnissen entgegenkommt, wenn es einmal da ist. Freilich ist man mit solcher Einsicht noch nicht Christ. Dazu gehört nicht bloß Einsicht. Aber es muß doch möglich sein, das Christentum in religiös-sittlicher Hinsicht als die Vollendung dessen zu erweisen, was die menschliche Vernunft ersehnt. So läßt sich doch eine Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie nicht vermeiden. Das zeigt auch Frank selbst. Denn seine Betonung der Selbstgewißheit des geistlichen Ich, auf der alle andere Gewißheit ruhen soll, steht in Analogie mit der Betonung des Ich in der „Neueren Philosophie“, Bd. I, S. 118. Und es wäre pure Selbsttäuschung, zu behaupten, daß der Einfluß dieser hier lediglich formal sei. Denn die Erkenntnistheorie ist nichts bloß Formales. Die Gewißheit des neuen Ich von sich selbst so hervorzuheben, wie es Frank thut, ist durchaus nicht Sache jeder Theologie, sondern nur einer von der neueren Philosophie erkenntnistheoretisch beeinflußten. Auch sagt er selbst, das Christentum sei für den Christen das allervernünftigste (Bd. II, S. 253), und das Denken des Christen sei nicht ein sonderliches (Bd. I, S. 82). Es kann doch nicht zweierlei Vernunft geben, sondern nur eine, die verschiedene Entwickelungsstadien hat, die aber so in Zusammenhang stehen, daß das niedere das höhere fordert.

1) Vgl. „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ ed. Schweizer, §§ 174. 183. 253—257. 287—291.

will, sie nach dieser Seite hin der Erkenntnistheorie nicht aus dem Wege gehen kann und nicht minder mit der Metaphysik sich auseinandersetzen muß [1]). Denn alle Bestimmungen über Gott können doch nur mittels der uns eigentümlichen Denkformen und Kategorieen zum klaren Bewußtsein kommen. Und nur im Vorübergehen sei es bemerkt, daß die Furcht unbegründet ist, die Rücksichtnahme der Theologie auf die Metaphysik führe sie sofort in Naturalismus. Metaphysik ist durchaus nicht naturalistisch; in ihr sind ebenso die allgemeinsten Fundamente des Geistes wie der Natur und das beiden gemeinsame Band enthalten, wenn auch weder Natur noch Geist aus der bloßen Metaphysik können abgeleitet werden.

Das Ausgeführte mag zeigen, daß es nicht angeht, Theologie und Philosophie völlig auseinanderzureißen, da man weder der Theologie ein Interesse an der objektiven Wahrheit ihrer Erkenntnis noch der Philosophie die Aufgabe des Verständnisses des religiösen Problems absprechen kann. So bleibt also nichts übrig, als daß Theologie und Philosophie bei aller Selbständigkeit doch in ein gegenseitig förderndes Verhältnis treten und sich nicht auf eine bloße Ummauerung ihrer Gebiete beschränken. Wir müssen hier auf den oben berührten Unterschied verweisen, zwischen der Theologie als kirchlicher Wissenschaft und der Theologie als christlicher Religionswissenschaft. Betrachten wir sie unter dem ersten Gesichtspunkt, so ist sie eine lediglich praktische Disziplin,

---

1) Selbst Lotze, so sehr er manchen Erscheinungen der Theologie, welche sich auf spekulative Durchdringung der Glaubensgeheimnisse einlassen, abhold ist, erkennt an, daß die Theologie das Bedürfnis habe, ihre Lehren in dem allgemeinen Zusammenhang der Wissenschaft zu rechtfertigen, und fordert keineswegs von der Theologie Isolierung. Vgl. „Mikrokosmus", Bd. III, S. 369: „Irgendeine Überzeugung über den vernünftigen Zusammenhang der Welt müssen wir besitzen, in welchem die sittlichen Bestrebungen eine unverlierbare Bedeutung haben." Es könne nicht jede Ansicht über die Stellung der sittlichen Welt im Zusammenhang des Ganzen fehlen. Dieser Ansicht entspricht auch der Gang, den seine Religionsphilosophie nimmt. Und zwar hat er den metaphysischen Zusammenhang im Auge, den er mit der Ethik verbinden will. „Nur unter der Voraussetzung der substanziellen Einheit ist ... die Wechselwirkung der Dinge ... begreiflich" (Bd. III, S. 483). Diese eine Substanz erweist sich dann weiterhin als geistige Persönlichkeit (S. 576).

welche der Kirche für ihre praktischen Zwecke Dienste leistet, etwa wie die Politik dem Staate. Allein wir glauben oben gezeigt zu haben, daß diese Auffassung der Theologie einseitig ist und nicht genügt. Es wurde gezeigt, daß das Wesen der Kirche nur von einer über die unmittelbar praktischen Interessen hinausgehenden spekulativen Theologie völlig verstanden werden kann [1]. Und diese ist es insbesondere, die mit der Philosophie in unmittelbaren Kontakt kommt. Wenn nun die spekulative Theologie einmal den göttlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins auf Grund davon, daß das Christentum absolute Religion ist, zur Darstellung bringt als Wahrheit [2] und wenn sie nach der praktischen Seite zugleich zeigt, wie christliche Frömmigkeit zum Impuls zunächst für das darstellende Handeln werde und welche Modifikationen weiterhin für das sittliche Handeln überhaupt hieraus sich etwa ergeben [3] (und wenn sich aus diesem zusammen dann der dogmatisch ethische Begriff der Kirche ergiebt), so hat sie zwar damit eine abgegrenzte Aufgabe. Allein ohne Zuhilfenahme der Philosophie kann es ihr weder gelingen, den göttlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins als Wahrheit zu begreifen; denn dazu ist einmal die Voraussetzung die Erkenntnistheorie und die dieser entsprechende Metaphysik, sodann aber auch die in der Vernunft gegebene Gottesidee, welche in all ihren Momenten zur Darstellung kommen soll und durch die Eigentümlichkeit der in dem christlichen Bewußtsein gegebenen Modifikation des Gottesbewußtseins vollendet wird. Noch kann sie ohne Philosophie die christliche Religion voll verstehen [4]. Denn

---

1) Vgl. o. S. 122 f. 127 f.

2) Vgl. o. S. 128 f.

3) Vgl. o. S. 126. 128. 227—230.

4) Wir wollen hiermit nicht sagen, daß nicht auch das Wesen der christlichen Frömmigkeit sich empirisch darstellen lasse, ohne Zuhilfenahme der Religionsphilosophie. Aber als die absolute Religion läßt sich das Christentum nur begreifen, wenn sich nachweisen läßt, daß das Wesen der Frömmigkeit im Christentum vollendet werde. So ist es auch mit der Gotteslehre. Es kann wohl eine christliche Gotteslehre geben, die die philosophische ignoriert und die dem Frommen genügt. Aber als Vollendung des Gottesbegriffs läßt sie sich nur erweisen, wenn man zeigt, wie der Gottesbegriff der

dazu ist nötig der allgemeine Begriff der Religion, welcher durch das Christentum als zur Vollendung gebracht nachzuweisen ist; so daß die christliche Religionsform als die Vollendung der Idee der Religion erwiesen wird. Endlich muß die spekulative Theologie die philosophische Ethik voraussetzen, um die Modifikationen aufzuzeigen, welche für das sittliche Handeln von dem christlichen Impuls ausgehen, wie oben dargethan ist (s. o. S. 227—230). So ist also die spekulative Theologie keineswegs voraussetzungslos im Kreise der Wissenschaften. Sie setzt vielmehr Erkenntnistheorie, Metaphysik, natürliche Theologie, Religionsphilosophie, Ethik (und als Vorbedingung für die beiden letzten Wissenschaften Anthropologie, in specie Psychologie) voraus. Aber indem sie diese Wissenschaften voraussetzt, beansprucht sie zugleich die natürliche Theologie, Religionsphilosophie und Ethik christlich zu modifizieren und dadurch zu vollenden, indem sie den christlichen Gottesbegriff als den vollkommenen, den christlichen Religionsbegriff als die Vollendung des Religionsbegriffs, die durch den christlichen Impuls gegebene Modifizierung der Ethik als die Vollendung der Ethik darzustellen sucht [1]). Die spekulative Theo-

---

Vernunft, welche doch auch von Gott etwas weiß, durch den christlichen vollendet wird. Religionsphilosophie und natürliche Theologie sind aber innerhalb der Philosophie selbst wieder nicht voraussetzungslos.

1) Um unseren Standpunkt völlig deutlich zu machen, bedürfte es des Eingehens auf philosophische Fragen. Wir bemerken hier nur in aller Kürze, daß unserer Meinung nach die Philosophie zuerst die Bedingungen der Erkenntnis in der Erkenntnistheorie aufweisen, und die der konkreten Welt zugrunde liegenden Prinzipien in der Metaphysik betrachten, sodann untersuchen muß, wie in der Physik sich dieselben spezialisieren, eine Betrachtung, welche darin gipfelt, zu zeigen, wie die Natur auf den thätigen Geist hinweist, in welchem sich die metaphysischen Prinzipien wieder anders spezialisieren. Als Übergang zu der Geistesphilosophie, welche Ethik und Religionsphilosophie umfaßt, würde die Anthropologie dienen, welche die Grundlage für die Verbindung von Natur und Geist auf der besonderen Seite aufweist. An sie schließt sich die Ethik, welche ihrerseits eine Reihe Einzeldisziplinen umfaßt, und welche wiederum ihre Grenzen und ihr Fundament im religiösen Leben findet, also in die Religionsphilosophie ausmünden muß. Die Religionsphilosophie endlich, die sich nicht bloß in einen Teil der Psychologie auflösen läßt, wird das Verhältnis Gottes und der Menschheit in der Re-

logie kann es nun wie bemerkt versuchen, auch die philosophischen Voraussetzungen in sich aufzunehmen und so ein systematisches Ganze herzustellen, das immer noch eine besondere Wissenschaft bleibt, weil sie das spezifisch christliche Moment als das vollendende durchweg in Theologie, Religionswissenschaft und Ethik darstellt. Und so hat sie die abgerundetste Form. Wenn man ihr den Vorwurf rationalistisch zu sein machen wollte, weil sie sich mit rationalen Wissenschaften in Verbindung setzt, so würde das auf einen der besprochenen unhaltbaren Standpunkte zurückweisen, welche Theologie und Philosophie völlig trennen wollen. Daß freilich die spekulative Theologie auch inhaltlich von der Entwickelung der Philosophie abhängt, läßt sich nicht leugnen. Allein thatsächlich ist das bei der Theologie immer der Fall gewesen und wird es immer sein. Nur darauf kommt es für die Selbständigkeit der Theologie an, daß sie den christlichen Inhalt bewahre. Dadurch behält sie ihre selbständige Stellung, wenn sie im übrigen sich auch im Laufe der Zeit mit verschiedenen philosophischen Anschauungen verbündet, eben dadurch aber den christlichen Gehalt in seiner außerordentlichen Vielseitigkeit offenbart. Sie kann verschiedene Versuche, das Wesen Gottes, der Religion, des sittlichen Lebens zu begreifen, wie sie die Philosophie gemacht hat, noch macht und machen wird, durch den christlichen Inhalt zu ergänzen, zu berichtigen, zu vollenden bestrebt sein. Aber sie wird sich dadurch als christliche bewähren, daß sie sich nicht auf Spekulationen einläßt, welche inhaltlich dem religiösen Interesse völlig fern liegen.

---

ligion als lebendige Einheit beider zu begreifen haben, welche zuletzt in Gott begründet ist. Da aber hier der theistische Gottesbegriff sich als der einzig richtige erweist, so wird, da doch Gott, wenn er gedacht wird, als die letzte Quelle von allem angesehen werden muß, sich von hier aus noch das Bedürfnis einer natürlichen Theologie ergeben, welche Gott als den letzten Grund für die Möglichkeit des Erkennens, für die metaphysischen Prinzipien, für die Natur, für die in dem Menschen gegebene zunächst unmittelbare Einheit von Geist und Natur, für die ethischen Prinzipien, wie für die Religion erfaßt, so daß auf diese Weise in der natürlichen Theologie die Philosophie ihre einheitliche Spitze erreicht. Hier nun bei natürlicher Theologie, Religionsphilosophie und Ethik wird die christliche Theologie einsetzen, ohne jedoch die Disziplinen völlig ignorieren zu können, die von allen dreien vorausgesetzt werden.

Es wird ihr vielmehr nur darauf ankommen, das, was ihr als die objektiv erkennbare Wahrheit des christlichen Erfahrungsinhaltes erscheint, durch diese Verbindung mit der Philosophie als Wahrheit zu erweisen.

Diese christliche Bestimmung ist es, welche der spekulativen Theologie ihre selbständige Stellung und Begrenzung giebt (vgl. o. S. 135—138), zumal dieselbe immer zugleich zu der empirisch kirchlichen Theologie in Verhältnis bleiben soll (vgl. o. S. 138 f.). Diese christliche Modifikation aber, sofern sie die bezeichneten philosophischen Disziplinen, natürliche Theologie, Religionsphilosophie, Ethik erst vollendet, giebt der spekulativen Theologie auch inhaltlich (abgesehen von ihrer Beziehung auf die Kirche) ein Recht selbständiger Existenz im Organismus der Wissenschaften, wie sie eben durch diese christliche Bestimmtheit davor bewahrt bleibt, sich in Spekulationen einzulassen, welche dem religiösen Interesse fern liegen.

Allein sind dann nicht die genannten Disziplinen aus der Philosophie auszuscheiden, wenn sie doch erst durch die christliche Theologie zur Vollendung gelangen? Hat nicht an diesen Punkten die Philosophie in die Theologie überzugehen? Wir können das nicht zugeben, da Theologie wie Philosophie im Werden sind. Die spekulative christliche Theologie wird stets geneigt sein, auf die christlichen Modifikationen das Hauptgewicht zu legen und sich nach diesen Seiten zu begrenzen. Darüber aber kommen die allgemeinen Betrachtungen zu kurz. Umgekehrt, die Philosophie wird in diesen Disziplinen die allgemeinen Betrachtungen besonders pflegen und eben dadurch auch auf ihre Weise die Erkenntnis des Wesens Gottes, der Religion, des Sittlichen vertiefen, indem sie dasselbe immer aufs neue von den verschiedensten Seiten auf die unbefangenste Weise betrachtet [1]). Und zwar untersucht sie diese Gebiete im Zusammenhange mit den allgemeinen Voraussetzungen, welche die Erkenntnistheorie, die Metaphysik, die Anthropologie behandeln, die die Theologie freilich auch nicht entbehren kann, und soweit sie dieselben voraussetzt, der Philosophie

1) Vgl. Martensen, Christliche Dogmatik, S. 89: „Die Philosophie stellt das Universelle, die Theologie das Zentrale in der christlichen Erkenntnis dar."

entlehnen muß [1]). Gerade so, wie wir innerhalb der Theologie selbst die spekulative und empirisch-kirchliche auseinanderhalten, so wollen wir auch hier die spekulative Theologie von den ihr zunächst entsprechenden philosophischen Disziplinen wenigstens insoweit getrennt wissen, daß letztere, wenn auch ihre Probleme teilweise in die spekulative Theologie mit aufgenommen werden, doch zugleich im Zusammenhang des philosophischen Systems ihre eigene selbständige Stellung behalten, so daß nicht die spekulative Theologie mit jenen philosophischen Disziplinen soll identifiziert werden. Denn solange der wissenschaftliche Prozeß nicht zu Ende geführt ist, ist es mißlich, wenn man die christliche Theologie als solche, nicht bloß ein einzelnes theologisches System, das sich immer als ein in der Entwickelung gewordenes und durch den Stand derselben bedingtes giebt, mit einem bestimmten philosophischen System für solidarisch erklärt; und es ist nicht minder bedenklich für diese philosophischen Disziplinen, wenn sie von vornherein ihre Forschung mit Rücksicht auf die christliche Fassung dieser Disziplinen unternehmen sollen. Denn da kann es leicht begegnen, daß, um den christlichen Charakter nicht zu schädigen, ein tieferes Graben nicht gewagt wird. Wir müssen also nach dem Gesagten dabei beharren, daß beide in einem freundlichen Verhältnis bleiben, daß sie einander gegenseitig beeinflussen sollen, aber unter Wahrung ihrer gegenseitigen Selbständigkeit. Auf diesem Wege freier, wissenschaftlicher Verbindung von Theologie und Philosophie ohne

1) Es ist durchaus willkürlich, Erkenntnistheorie und Anthropologie für die christliche Theologie als Voraussetzungen gelten lassen zu wollen, aber die Metaphysik allein auszuschließen, welche mit der Erkenntnistheorie im engsten Zusammenhange steht. Der wahre Grund davon liegt denn in der That auch in der Leugnung der Metaphysik von empiristischen Voraussetzungen aus, liegt in der Art der Erkenntnistheorie, welche die Metaphysik für unmöglich hält. Was Ritschl („Theologie und Metaphysik", Nr. 4, S. 32f.) über allgemeine Begriffe als Erinnerungsbilder sagt, vollends Lipsius' Ansichten sind ein klarer Beweis dafür, daß sie einem Nominalismus huldigen, der philosophisch doch erst zu beweisen wäre. Übrigens ist damit die Theologie nicht weniger von der philosophischen Voraussetzung abhängig. Der Streit kann sich hier also eigentlich nicht um die Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie, sondern lediglich um die bestimmte Art der Philosophie drehen, welche man für richtig hält.

Aufhebung ihrer Selbständigkeit gewinnen beide am meisten. Welche Vorteile die Theologie auf diese Weise errungen hat inbezug auf die Reichhaltigkeit ihrer Entwickelung, wollen wir nicht im einzelnen nachweisen [1]. Wir wollen nur, insbesondere um, wenn es möglich ist, die Furcht derer zu zerstreuen, welche eine Verfälschung der christlichen Theologie von einer Verbindung derselben mit der Philosophie befürchten, mit ein paar Andeutungen darauf hinweisen, welchen Einfluß die Theologie auf die Philosophie ausgeübt hat, wie man ihr also einen Teil ihres Einflusses durch falsche Absperrung abschneidet.

Heinrich Ritter sprach von einer Geschichte der christlichen Philosophie. Der ihm verwandte Harms hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Christentum der Philosophie neue Probleme gestellt habe, für die Erkenntnislehre das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen, für die Metaphysik das Problem der Schöpfung, für die Ethik das Problem einer Philosophie der Geschichte [2]. Und in der That dürfte es schwer sein irgendeine philosophische Richtung zu nennen, welche nicht wenigstens indirekt (und viele direkt) von dem Christentum beeinflußt wären. Man wird das nicht einmal von dem Pessimismus leugnen können, wenn man das berücksichtigt, was ihn vom Buddhismus unterscheidet [3]. Höchstens könnte davon bei dem Materialismus die Rede sein, wovon nachher. Schon in der Erkenntnistheorie und Metaphysik spricht sich das Bedürfnis aus, Realismus und Idealismus auszugleichen und auf die eine oder andere Weise diese letzten Gegensätze auf die Gottheit zurückzuführen. Der formelle Trieb nach einer einheitlichen Weltanschauung macht sich in weit energischerer Weise geltend als im Altertum durch den christlichen Monotheismus beeinflußt, und daneben tritt doch zugleich, wenn man das Ganze der Entwickelung und nicht bloß einzelne Erscheinungen betrachtet, eine Vertiefung der Gegensätze hervor

1) Vgl. übrigens Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 767f.

2) „Die Philosophie seit Kant", S. 32f. 35f.

3) Vgl. meine Abhandlung „Über Pessimismus", in den Studien und Kritiken 1881, S. 46f.

zwischen Geist und Natur, Denken und Sein, zwischen Allgemeinem und Einzelnem, subjektiv und objektiv. Die Selbständigkeit des Geistes im Unterschied von der Natur, die Betonung des Einzelnen, des Subjekts, des Konkreten, Realen gegenüber der Alleinherrschaft des Objektiven, Allgemeinen, Idealen ist durch die Grundrichtung des Christentums angestrebt, ohne daß deshalb die Richtung auf die Gemeinschaft aufgehoben würde, und eben damit eine Vertiefung dieser Gegensätze. Gerade aber der Umstand, daß eine einheitliche Anschauung bei Vertiefung der Gegensätze dennoch angestrebt wird, ist das Charakteristische. Ebenso ist in der Erkenntnistheorie die Frage nach der Gewißheit in den Mittelpunkt getreten, und wenn sie einerseits die Kritik nach allen Seiten hin wachgerufen hat, so ist doch auf der andern Seite das Ziel der Kritik besser fundamentierte Erkenntnis, erhöhte Gewißheit und die Skepsis nur Durchgangspunkt zu weiteren Fortschritten. Auch hier zeigt sich der Einfluß des christlichen Geistes, da schon das Urchristentum, dann aber wieder die Reformation im religiösen Gebiete auf Heilsgewißheit dringen, das Interesse der Persönlichkeit an der Wahrheit in den Vordergrund stellen. Daß in der Ethik der Einfluß des Christentums von größester Bedeutung gewesen ist, wird allgemein zugestanden. Wir erinnern nur an das Problem der Vereinigung der Interessen der Autorität und der Freiheit, der Tradition und des Fortschritts, der sittlichen individuellen Persönlichkeit und der Gemeinschaft. Die Erforschung aller Kulturen und die Versuche die Resultate dieser Forschungen in einem großartigen Zusammenhange zu betrachten, die Philosophie der Geschichte (eine zu dem Kreis der Ethik gehörige Disziplin) existiert erst seit dem Christentum. Erst jetzt giebt es eine umfassende Religionsphilosophie, die das religiöse Problem nicht nur von allen Seiten, von der göttlichen, der psychologischen, der persönlichen wie der Gemeinschafts-Seite betrachtet, sondern auch alle historischen Religionen in den Gesichtskreis der Untersuchung zieht. Das Christentum als die absolute Religion macht seine universalistische Tendenz auch hierin geltend. Und über dieser universalistischen Tendenz wird die Einzelforschung nicht außeracht gelassen. Im Gegenteil neben der Philosophie blühen die empirischen Wissenschaften in bisher nicht geahnter Fülle. Das Größeste wie das

Kleinste, das Allgemeinste wie das Einzelste wird in der Welt des Geistes, wie in der Natur mit gleichem Eifer durchforscht nach dem paulinischen Worte: „Alles ist euer." Es würde zu weit führen, den Einfluß der Kirche durch die christliche Theologie (welche durch ihre Verbindung mit der Philosophie der letzteren neue Probleme stellt und durch die Kritik und Modifikation philosophischer Systeme auf die fortschreitende Philosophie, wenn nicht auf diese Systeme selbst einen bedeutenden Einfluß ausübt) im einzelnen zu schildern. Nur darauf wollen wir zugleich hinweisen, daß der beschriebene Einfluß des Christentums keineswegs nur einer voreiligen Einmischung christlicher Prinzipien in philosophische Disziplinen zu verdanken ist, daß vielmehr gerade die Selbständigkeit der Philosophie wie der Theologie ein solches Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung am meisten begünstigt. Denn die Probleme, welche von dem Christentum für die Philosophie gestellt sind, sind nicht etwa ihr durch die Theologie aufgedrängt. Nein, sie erkennt sie von ihrem Standpunkt aus an; die Modifikationen ihrer Anschauungen, welche auf dem Einfluß des Christentums ruhen, werden von der Philosophie selbst acceptiert. Wie die spekulative Theologie, ohne ihren christlich-theologischen Charakter aufgeben zu wollen, sich mit philosophischen Anschauungen verbindet, so empfängt umgekehrt die Philosophie von der christlichen Theologie und dem Christentum Probleme und Modifikationen, ohne deshalb ihre philosophische Unabhängigkeit preisgeben zu wollen [1]). Zusammenfassend können wir also sagen:

1) Vgl. Hofmann („Theologische Ethik", S. 317), der es für Pflicht des Forschers erklärt, außerhalb des eigenen Forschungsgebiets liegende Gesichtspunkte nicht voreilig in die Untersuchung zu mengen. Nichts schadet dem Christentum mehr, als wenn man es der Wissenschaft aufdrängen will. In der Wissenschaft kommt es auf Wahrheit an. Die spekulative Theologie hat das Christentum in seinem Grundwesen nach den bezeichneten Seiten als Wahrheit zu erweisen, und wenn in der Philosophie sich der Einfluß des Christentums (durch Theologie vermittelt) zeigt, so ist das von dem philosophischen Standpunkt aus darauf zurückzuführen, daß eine dem Christentum entsprechende Problemstellung oder Lösung auch vor der prüfenden Kritik des Philosophen sich als richtig herausgestellt hat, der keine der Philosophie fremden Interessen einmischen darf.

Unserer allgemeinen Anschauung entsprechend ist der Einfluß der Kirche als der Pflegerin des Christentums auf die Philosophie kein direkter; er ist vielmehr besonders durch die spekulative Theologie so vermittelt, daß Philosophie und spekulative Theologie, jede als selbständige Gebiete des wissenschaftlichen Organismus, einander auf wissenschaftlichem Wege gegenseitig beeinflussen, daß auch die Philosophie, ohne ihre Selbständigkeit aufzugeben, Modifikationen durch die christliche Theologie erfährt. Übrigens müssen wir der Vollständigkeit halber wiederholen, daß auch der Einfluß der Kirche, wie er sich in der Bestimmung des populären Bewußtseins geltend macht, mittelbar auf die Philosophie einwirkt, da niemand leugnen wird, daß die Philosophie das in systematisch wissenschaftlicher Form ausspricht, was die Volksseele bewegt (vgl. o. S. 248).

Betrachten wir noch einen Moment das Verhältnis der Theologie und Naturwissenschaft. Hier haben wir es mit dem Verhältnis zweier Wissenschaften zu thun, welche möglichst weit auseinanderliegen. Zunächst kann man daher sagen, daß die Theologie sich in die naturwissenschaftliche Forschung nicht zu mischen habe [1]). Und ebenso hat die Theologie allen Grund, sich gegen Übergriffe in ihr Gebiet zu wahren. Allein dieses Interesse teilt sie mit der Philosophie, welche sich nicht bloß als Anhängsel der Physik kann bestimmen lassen. Es könnte deshalb scheinen, daß hier für die Theologie weit eher das Verhältnis des Ignorierens am Platze sei. Allein wenn es eine natürliche Theologie giebt, welche auch die Natur als in Gott begründet erkennt, so ist der Frage nicht auszuweichen, ob wir durch die genauere Erkenntnis des gesetzmäßigen Naturzusammenhanges nicht auch auf die Art des göttlichen Wirkens auf die Natur Rückschlüsse machen können. Wenn aber das der Fall wäre, so könnte doch auch die christliche Theologie an diesem Punkte in dem Zusammenhang ihrer Gotteslehre die so gewonnenen Erkenntnisse zu verwerten suchen [2]). Von welcher

1) S. o. S. 250.

2) Dieser Gedanke ist nicht so ungeheuerlich, wie er manchen scheint. Vgl. R. Schmid, Die Darwinischen Theorieen, S. 235 f.; Lotze, Mikrokosmus, Bd. III, S. 181. Dieser Einfluß zeigt sich auch in der That, sofern das Bewußtsein von der Gesetzmäßigkeit des göttlichen Wirkens sich außerordent-

Wichtigkeit ferner für das sittliche Handeln es sei, eine Natur zu haben, auf deren Wirkungen nach den erkannten Gesetzen wir uns exakt berechnend verlassen können, bedarf keiner Ausführung. Gerade wenn die Natur Mittel für das sittliche Handeln sein soll, so ist nichts der Stellung des Mittels entsprechender als die mechanische Gesetzmäßigkeit, die so beschaffen ist, daß das Gesetz durch eine genaue mathematische Formel der Anwendbarkeit bestimmt ist. Nur dann, wenn das Mittel seine Wirkungen mit Sicherheit hervorbringt, kann man es anwenden. Die mechanische Naturwissenschaft ist demnach für die Ethik nicht gleichgültig. Man hat also durchaus keinen Grund vonseiten der Theologie, der Naturwissenschaft vollständiges Ignorieren angedeihen zu lassen. Denn sowohl für die Gotteserkenntnis wie für die Ethik kann sie förderlich wirken, indem die Theologie ihre wirklichen Resultate für ihre Zwecke verwertet.

Aber ebenso ist umgekehrt auch ein bedeutender indirekter Einfluß des Christentums auf die Naturwissenschaft, der besonders durch die Theologie vermittelt ist, nicht zu verkennen. Wir meinen das nur so, daß das allgemeine Verhältnis von Geist und Natur, wie es die christliche Theologie gegenüber den Naturreligionen vertritt, nicht ohne Einfluß auf die Naturwissenschaft geblieben ist. Es ist eine Thatsache, welche Erklärung fordert, daß es die christlichen Nationen sind, welche in Erkenntnis und Beherrschung der Natur vermittels der mechanischen Naturwissenschaft es am weitesten gebracht haben. Und es ist jedenfalls nicht zu leugnen, daß das Christentum, indem es den Menschen als göttliches Ebenbild betrachtet, ihm ermöglicht, auf Grund seines Bewußtseins von seiner Würde sich gegenüber der Natur selbständig zu behaupten, und verhütet, daß die Naturbeherrschung nicht zu reinem Genuß und damit wieder zur Unterjochung des Geistes unter die Natur führe. Schon in dieser Beziehung ist es selbst für die zur exklusiv mechanischen Philosophie sich aufspreizende Naturwissenschaft charakteristisch, daß sie sich mit dem Humanismus verbinden will, der den Einfluß des Christentums unverkennbar verrät. Hat doch z. B.

---

lich gehoben hat auch in der Theologie. Vgl. z. B. Frank, System der christlichen Gewißheit, Bd. I, S. 82.

Lange, den man zwar nicht zu den Materialisten, wohl aber zu den Sensualisten zählen kann, den günstigen Einfluß des Christentums auf das sittliche Leben anerkannt [1]). Aber auch auf die mechanische Naturwissenschaft selbst erstreckt sich dieser Einfluß. Ein von den Naturwissenschaften ausgehender Philosoph, Harms, bemerkt, daß die neuere mechanische Naturwissenschaft auf dem qualitativen Unterschied von Geist und Körper beruhe, den das Altertum nur quantitativ zu fassen vermöge [2]). Man kann hinzufügen, daß sie nur unter der Voraussetzung denkbar ist, daß das Bewußtsein mächtig genug ist, um sich von der Abhängigkeit von der Natur vollkommen zu emanzipieren und sie nicht nur in ihre Elemente zu zerlegen, sondern auch durch Experimente zum Reden zu zwingen, und doch zugleich Interesse genug an der Natur hat, um sie nicht dualistisch zu mißachten. Beides aber ist durch das von der Kirche gepflegte christliche Bewußtsein und die christliche Theologie ermöglicht. Denn zuerst hat die letztere, freilich einseitig, die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur zu voller Geltung gebracht, und dieses Bewußtsein war die Voraussetzung für eine objektive Durchforschung derselben. Sodann aber trat jenes Wort: „Herrschet über die Erde!“ in seine Geltung. Der Monotheismus, welcher die Natur als Geschöpf Gottes auffaßte, verbot ihre dauernde Mißachtung. Es begann das Interesse an der Natur neu aufzuleben, und man war nun bestrebt, die Naturwissenschaft inbezug auf ihre Methode gegenüber der mittelalterlichen Alleinherrschaft der Theologie selbständig zu stellen. Die Zurückstellung und teilweise Mißachtung der Natur wurde von der neueren Forschung zurückgenommen. Denn nicht bloß den Geist von der Natur zu unterscheiden, ist in der Tendenz des Christentums, sondern da der christliche Monotheismus den Dualismus nicht gestattet, blieb nur übrig, auch der Natur im Unterschied vom Geiste ihre Stellung zu sichern. Der Brahmanismus und Buddhismus kann dazu neigen, sie wie einen Schein zu behandeln. Innerhalb der

1) Vgl. seine „Geschichte des Materialismus“ (3. Aufl.), Bd. II, S. 484 f.

2) Vgl. a. a. O., S. 46 f.

christlichen Völker gilt die Natur als Schöpfung Gottes. Beides zusammen aber, die volle Unabhängigkeit des Geistes von der Natur und zugleich die auf dem christlichen Monotheismus ruhende Achtung vor derselben, verbunden mit dem ethischen Trieb der Naturbeherrschung ist die Voraussetzung für die Verfassung des Geistes, die notwendig ist, um die Natur selbständig zu untersuchen.

Man könnte dem Gesagten entgegenhalten, daß ja die seit der Reformation beginnende naturwissenschaftliche Bewegung dem Christentum immer feindlicher geworden sei, zu materialistischer Beugung des Geistes geführt habe. Allein man wird hier mechanische Naturwissenschaft [1]) und mechanische Philosophie unterscheiden müssen. Letztere erklärt sich einfach als der Rückschlag gegen die einseitige Herrschaft der Theologie im Mittelalter und ist eine einseitige Bewegung, der die ebenso einseitige theologische Herrschaft über die Naturwissenschaften, die noch gegen einen Galilei geübt wurde, zur Seite steht. Beides sind sich gegenseitig hervorrufende Extreme, die aber deshalb keineswegs berechtigen, in das neue Extrem zu fallen, Theologie und Naturwissenschaften gänzlich auseinanderzureißen. Vielmehr ist das Richtige, wie aus dem Gesagten her-

---

1) Wir haben hier nur die mechanische Naturwissenschaft erwähnt, weil sie am meisten in den Vordergrund tritt. Aber keineswegs umfaßt sie allein die ganze Naturwissenschaft. Es ist vielmehr eine interessante Thatsache, daß die mit der Befreiung der Geister von dem einseitigen Druck der römischen Theologie in der Reformationszeit neu auflebende Naturwissenschaft sich sofort in der dreifachen Gestalt zeigt, welche sie erst vollendet, in der mechanischen bei Männern wie (Telesius) Baco, in der dynamischen bei der platonischen Akademie, Baptista v. Helmont, Agrippa v. Nettesheim, Robert Fludd, teilweise Paracelsus, endlich in der teleologischen bei den Aristotelikern Cäsalpinus, Cremonini, Zabarella. Alle drei Auffassungen haben stets ihre Vertreter gefunden, und in der neueren Zeit beginnen sich dieselben teilweise zu verbinden, z. B. bei Darwin wirkt, scheint uns, Schelling'sche Naturphilosophie teilweise nach, ohne die von Fortschritt, Entwickelung nicht die Rede sein könnte, so sehr diese Richtung bloß mechanisch sein will. v. Bär erkennt Mechanismus und Zielstrebigkeit an, wie Agassiz, Braun, Wigand u. a. Eine Reihe Philosophen wollen alle drei Formen vereinigen, so z. B. Schleiermacher, Lotze, Harms, Hartmann, Ulrici; — Trendelenburg wenigstens Mechanismus und Zweck.

vorgeht, dies, daß sich die Theologie, was für ihr Gebiet von Bedeutung ist, aneignet und ebenso auch die Naturwissenschaft in ein freundliches Verhältnis zur Theologie tritt und den Einfluß, der für sie selbst von Wert ist, anerkennt.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, wollen wir ausdrücklich betonen, daß es natürlich nicht die Aufgabe der Theologie sein kann, aus der Naturwissenschaft vereinzelte Thatsachen herüberzunehmen, aus denen man über die allgemeine Art göttlichen Wirkens in der Natur noch nichts schließen kann, sondern daß erst da die Theologie ihre Resultate verwerten kann, wo die Naturwissenschaft zu Resultaten kommt, welche für die ganze Betrachtung der Art, wie Gott in der Natur wirke, oder wie die Natur dem Sittlichen dienen könne, neuen prinzipiellen Aufschluß giebt, also da, wo sich auf Grund der empirischen Forschung eine prinzipielle Auffassung der Natur zeigt, z. B. daß in ihr durchweg mechanische Gesetzmäßigkeit zur Geltung komme (wenn auch diese Betrachtung für sich einseitig ist). Denn die Art des göttlichen Wirkens genauer kennen zu lernen, liegt nicht außer dem Interesse der Theologie. Ebenso wenig ist natürlich die Theologie imstande, der Naturwissenschaft einzelne Aufschlüsse über die Natur zu geben. Nur insofern in ihr Natur und Geist als gleich abhängig von Gott gewußt werden, insofern der sittlich-religiöse Geist als nicht aus der Natur erklärbar von ihr behauptet, als die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur, seine Bestimmung, sie zu bearbeiten betont wird, ergeben sich hieraus allgemeine Gesichtspunkte auch für die Naturwissenschaft, welche auf die Richtung, die sie im allgemeinen nimmt, von Einfluß sein können, wie nach dem Gesagten an dem Entstehen der mechanischen Naturwissenschaft in ihrer Selbständigkeit auch die Theologie trotz des entgegengesetzten Scheines ihren Anteil hat [1]).

---

1) Es versteht sich für uns von selbst, daß es vollends nicht angeht, eine Religionsurkunde auch nur mit der Naturwissenschaft in Vergleich setzen zu wollen, wo die erstere etwa sich auf das Werden der Natur im einzelnen einlassen sollte. Da eine Religionsurkunde über Religion, nicht aber über naturwissenschaftliche Hergänge im einzelnen Aufschlüsse zu geben hat, so ist es auch völlig gleichgültig, ob sich vielleicht zufällig eine Einheit zwischen naturwissenschaftlichen Entdeckungen und z. B. den Einzelheiten des Schöp-

Die Unmöglichkeit eines freundlichen Verhältnisses beginnt nur dann, wenn entweder die mechanische Naturwissenschaft ihre Grenzen überschreitet und sich zu einer mechanischen Philosophie erweitern will, welche die Selbständigkeit des Geistes nicht anerkennt, oder sich so starr gegen die Geisteswissenschaft abschließt, daß sie jeden Einfluß des Geistes auf den Naturmechanismus abstreitet, wodurch ethisches Handeln unmöglich würde. Aber da der Geist die mechanische Gesetzmäßigkeit nicht zerstört, sondern benützt, so ist diese Ummauerung gegenstandslos, zumal die mechanische Naturbetrachtung selbst Lücken aufweist, wo innerhalb der Natur selbst noch ergänzende Betrachtungen eintreten müssen, wie

---

fungsberichtes zeigt. Was wir wollen, ist nur dies, daß man nicht durch völliges Auseinanderreißen von Naturwissenschaft und Theologie, den wissenschaftlichen Organismns zerreiße, der wie die Selbständigkeit, so auch die Zusammengehörigkeit der einzelnen Wissenschaften fordert. Das geschieht aber zum Schaden der Ethik, insbesondere von denen, welche die Theologie auf das sittliche Bewußtsein gründen und dieses gänzlich von allem Zusammenhang mit der Natur loslösen wollen. Denn die positive Durchdringung der Natur mit Geist ist eine für die Ethik notwendige Forderung und die Empfänglichkeit des Mechanismus für solche Einwirkung eine für die Ethik notwendige Voraussetzung. Man kann nicht die Natur so sehr als ein noli me tangere behandeln, daß Wirkungen des Geistes auf sie unter Benutzung ihres Mechanismus geleugnet werden. Übrigens ist es auch für die Annahme der Wunder durchaus nicht notwendig, die mechanische Naturwissenschaft zu stören. Wenn vielmehr für das sittliche Handeln zugegeben wird, daß dasselbe, ohne die mechanische Gesetzmäßigkeit zu stören, Veränderungen hervorrufen kann, indem die in ihrem Verhältnis zu einander gesetzmäßig wirkenden Elemente durch die eingreifende zweckmäßig handelnde Kraft des Menschen in eine neue Verbindung gebracht werden, so kann dasselbe auch bei dem geschehen, was als spezifisches Wunder bezeichnet wird, und zwar um so mehr, als dasselbe nicht mit der mechanischen, sondern mit der organischen Natur zu thun hat, Veränderungen im Organismus aber keineswegs die mechanische Gesetzmäßigkeit der Wirkungen der Elemente desselben aufheben. Ohne auf die verschiedenen Wundertheorieen einzugehen, wollen wir nur daran erinnern, wie Lotze, der dem Mechanismus das Wort redet, nichtsdestoweniger auch die Möglichkeit von Wundern ohne Verletzung der Naturgesetze zugiebt („Mikrokosmus", Bd. II, S. 50 f.). Aber allerdings hat sich die Theologie davor zu hüten, auf diese Seite ein besonderes Gewicht zu legen, da das Wunder bekanntlich nichts Spezifisch-Christliches ist.

Kant schon in der Kritik der Urteilskraft gezeigt hat, indem er die zweckmäßige Betrachtung eintreten läßt, wo die mechanische versagt [1]). Oder es müßte die Theologie ein solches Einwirken Gottes oder gotterfüllter Personen auf die Natur fordern, daß dadurch die Erforschung der mechanischen Gesetzmäßigkeit der Natur [2]) illusorisch würde. Allein damit würde sie sich selbst in Widersprüche verwickeln, da doch für gewöhnlich diese Gesetzmäßigkeit anerkannt würde, die Gott nur an besonderen Stellen aufheben müßte. Gott müßte die von ihm selbst stammenden Gesetze zerstören. Auch würde die Sicherheit des von dem Gottesbewußtsein belebten sittlichen Handelns auf die Natur aufgehoben, wenn man sich nicht auf die erkannte mechanische Gesetzmäßigkeit verlassen könnte, wo man die Natur im sittlichen Handeln benutzt; und wo geschieht das nicht? Daß aber eine neue Kraft, wie der sittliche Wille, eintreten kann, welche die mechanischen Elemente in eine neue Verbindung bringt, in der sie wieder gesetzmäßig wirken, hebt die Gesetzmäßigkeit ihres Wirkens nicht auf, sondern besagt nur, daß der Mechanismus nicht die einzige Größe in der Welt sei.

Kurz, nur wenn die Theologie durch Übergriffe über ihr Gebiet hinaus die mechanische Naturwissenschaft prinzipiell unmöglich macht, was aber nicht im Interesse der Theologie liegt, oder wenn gar die Theologie, um einem falschen Spiritualismus zu entgehen, sich auf eine hyperphysische Physik einläßt, z. B. von einem direkten leiblichen Einfluß der Sakramente redet, und über eine himmlische Leiblichkeit Betrachtungen anstellt, von der sie selbst nichts wissen kann, womit sie höchstens Verwirrung in das bringt, was wir durch die Naturwissenschaft von der Natur wirklich wissen, — oder wenn die mechanische Naturwissenschaft sich einseitig absperrt oder ungebührlich zu mechanischer Philosophie ausdehnt, was ebenfalls nicht in ihrem Interesse liegt, da sie so

1) Vgl. „Kritik der Urteilskraft", S. 252 f.

2) Gesetz ist übrigens keineswegs ein so einfacher Begriff, wie viele glauben. Vgl. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, S. 126 f.; Lotze, Logik, S. 378 f. 561 f.

auch nur unbestimmte und verworrene Begriffe erzeugt [1]: — nur dann ist ein freundliches Verhältnis beider unmöglich, das auf der selbständigen Begrenzung beider Wissenschaften ruht.

Wenn hier ein freundliches, gegenseitig förderndes Verhältnis von Theologie und Philosophie sowie Naturwissenschaft befürwortet wird, so ist die Meinung dabei natürlich nicht, daß nicht auch Grenzstreitigkeiten im einzelnen vorkommen könnten, sondern es soll nur die prinzipielle Vereinbarkeit dieser Wissenschaften behauptet werden. Die Voraussetzung, welche hierbei zugrunde liegt, ist die, daß die Vernunft einen prinzipiellen Dualismus auf die Dauer nicht ertragen kann, sondern daß die Idee des Wissens eine Vereinbarkeit aller Disziplinen der Wissenschaft enthält, daß die Wissenschaft ein einheitlicher Organismus ist; denn wo dieses nicht festgehalten wird, hört die Wissenschaft auf und endet in Vielwisserei. Ich will nicht bestreiten, daß dieser Gedanke der Wissenschaft als einer Einheit in der Gegenwart durch das Wachstum der empirischen Wissenschaft scheinbar behindert ist, sowie daß die Idee der Entwickelung in der neueren Wissenschaft der Idee eines in sich abgeschlossenen Organismus des Wissens Schwierigkeiten bereitet. Allein einmal zeigt sich doch das Bedürfnis, die vielen Einzelkenntnisse unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen im Wachsen, und sodann hindert die Möglichkeit der Entdeckung neuer Wissenschaften und die Aussicht auf weitere Fortschritte des Erkennens doch nicht, daß man versucht, die Wissenschaften als die Glieder eines Organismus zu begreifen. Im Gegenteil, je reicher der empirische Inhalt, um so vollkommner und großartiger werden auch die Versuche, die Einheit der Wissenschaften herzustellen. Denn der Fortschritt geht nicht nur in die Breite und Weite, sondern eben dadurch zugleich in die Tiefe. Wenn die Erkenntnis der empirischen Welt in Natur und Geschichte, der Naturbedingungen für das Leben des einzelnen Menschen wie der menschlichen Gesellschaft bedeutend erweitert ist, so ist damit die Aufgabe nur um so dringender, die empirischen Wissenschaften an ihre gemeinsamen Grundlagen zu erinnern,

1) Vgl. Eucken a. a. O., S. 141—151; Harms, Die Philosophie seit Kant, S. 45—54.

welche die Philosophie in ihren verschiedenen Disziplinen behandelt. Die Theologie aber kann ihrer ganzen Art nach, da sie es mit ganz universellen Problemen zu thun hat — falls sie nicht selbst empiristisch versumpfen will —, nicht auf der Seite derer stehen, welche den wissenschaftlichen Organismus in Atome auflösen, um selbst als ein Atom fort zu existieren. Sie wird vielmehr ein lebhaftes Interesse daran haben, in dem Organismus des Wissens eine bestimmte abgegrenzte Stellung einzunehmen, die ihr sowohl ihre Selbständigkeit als auch ihre gliedliche Stellung im ganzen garantiert. Mag immerhin die Art, wie man den wissenschaftlichen Organismus zu begreifen sucht, zunächst das Ideal eines einzelnen Denkers oder einer einzelnen Schule sein, diese Aufgabe kann nicht abgelehnt werden [1]). Wenn nun aber die Wissenschaft

1) Es würde über die Grenzen dieser Arbeit hinausführen, hier einen genaueren Plan des Systems der Wissenschaften beizufügen. Es möge daher bei dem oben S. 269 Angedeuteten hier sein Bewenden haben. Nur das sei noch hervorgehoben, daß die Stellung, welche der Metaphysik im Verhältnis zur Ethik zu geben ist, gegenwärtig besonders umstritten ist, teils weil man eine Metaphysik für unmöglich hält, teils weil man darüber in Differenz ist, ob die Metaphysik mit der Naturphilosophie zusammen als theoretische Wissenschaft der Ethik als praktischer gegenüberzustellen sei, oder ob sie als der gemeinsame Quell der Ethik und Naturphilosophie zu betrachten, oder endlich ob sie als die beiden gemeinsame Basis anzusehen sei, ohne daß die beiden andern Hauptdisziplinen aus ihr für sich allein ableitbar wären. Die Neukantianer nehmen jedenfalls die Position ein, daß sie von der Verbindung der Metaphysik mit der Ethik Naturalismus fürchten, und sind Herbart verwandt, insofern sie die Ethik von Metaphysik und Naturphilosophie trennen, stehen daher auch herbartisch gerichteten Theologen insoweit sympathisch gegenüber, wie z. B. die Anzeige des Buches von dem Herbartianer Flügel: „Die spekulative Theologie der Gegenwart“, in der Theologischen Litteraturzeitung 1881, Nr. 23 von Gottschick beweist. Allein sie befinden sich völlig im Irrtum, wenn sie meinen, daß Kant auf diesem dualistischen Standpunkt stehen geblieben sei. Vielmehr bemerkt Kant auch, daß für einen Geist, der intellektuelle Anschauung besäße, der Gegensatz zwischen praktischer und theoretischer Vernunft schwinde („Kritik der Urteilskraft“, S. 294). Hier ist der Gegensatz auf eine höhere Einheit reduziert, an die Fichte und später in mehr objektiver Weise Schelling anknüpfte, welche die Metaphysik als gemeinsamen Quell der Ethik und Naturphilosophie ansehen. Endlich aber hat Kant bemerkt, daß die Erkenntnis der Welt unter dem Gesichtspunkt des Zweckes eine einheitliche An-

eine sittliche Aufgabe ist, die nur dann (sei es auch nur approximativ) gelöst werden kann, wenn man sie als ein Ganzes auffaßt, wodurch allein falsche Übergriffe der Einzelwissenschaften abgewehrt

---

schauung ermögliche, indem alles dem unbedingten Zwecke des Sittlichen unterzuordnen sei, wozu auch die Natur, die sich unter dem Gesichtspunkt des Zweckes betrachten lasse, angelegt sei. Und zwar, da die praktische Vernunft selbst eine metaphysische Realität ist, würde es sich hier kaum um eine bloß ideale Betrachtungsweise handeln (vgl. Harms, Philosophie seit Kant, S. 231. 251 f. 267 f.; meine Abhandlung über die „Prinzipien der Kantischen Ethik“, S. 50 f. 130). Wie die Neukantianer in beständiger Furcht schweben, daß die Verbindung der Ethik mit der Metaphysik in Naturalismus führe, so gehen sie über Herbart hinaus, indem sie theoretische und praktische Betrachtungsweise bloß als zwei Betrachtungsweisen des vorstellenden Subjektes ansehen, womit sie sich dem Standpunkt von Lange-Vaihinger nähern, der alles Wissen in ein Wissen von bloßen Vorstellungen, von psychologischen Vorgängen auflöst. Dem gegenüber thut es not, daran zu erinnern, daß die Metaphysik keine Träumerei ist. Gegenüber der Überhebung, mit der sich Gottschick a. a. O. gegen alles nicht neukantische Denken wendet, sei es erlaubt, das Wort E. Pfleiderers („Kantischer Kriticismus und englische Philosophie“, S. 146) anzuführen: „Es fällt mir nicht ein, die großen Philosophen nach Kant für verächtliche Schulknaben zu halten, über die es sich kaum mehr zu spotten verlohne. Mögen jene Titanen immerhin erheblicher Korrektur bedürfen, was noch übrig bleibt, ist viel mehr wert als das meiste, was nach ihnen produziert worden ist und noch wird.“ Trotzdem ist zuzugeben, daß es mißlich ist, den Unterschied von Natur und Geist in der metaphysischen Identität untergehen zu lassen oder aus derselben abzuleiten. Physik und Ethik können weder dualistisch auseinandergerissen werden, noch kann der Unterschied beider in der Metaphysik untergehen oder beide aus ihr abgeleitet werden. Vielmehr ist die Metaphysik für beide, die Physik und Ethik nur die gemeinsame Basis, aber für jede von beiden auf verschiedene Weise und ohne daß beide aus der Metaphysik für sich abzuleiten wären. In dieser Richtung hat Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen Beachtenswertes geleistet. (Auch Lotze versucht in seinem Theismus Gott selbst als Substanz und als Selbstzweck, sich selbst liebendes und genießendes, für sich seiendes Ich zu verbinden.) Wenn demgemäß Metaphysik die Basis für Naturphilosophie und Ethik ist, so kann die Ethik, welche den absoluten sittlichen Zweck behandelt, gerade, weil sie zugleich auf der Metaphysik basiert, weil der sittliche Wille eine Realität ist, die ebenfalls reale Natur in ihre Dienste nehmen. Der Ethik ist vom theistischen Standpunkt Religionsphilosophie und natürliche Theologie beizufügen, und diese drei sind es insbesondere, zu denen die christliche Theologie in ein unmittelbares Verhältnis tritt. S. o. S. 269.

werden können, so muß man auch zugeben, daß man keine einzelne Wissenschaft von dem Ganzen ablösen kann, etwa die Theologie, um sie allein als dem Reich Gottes zugehörig gelten zu lassen, sondern daß man entweder die gesamte Wissenschaft als einen Teil des Reiches Gottes betrachten oder von demselben ausschließen muß.

Damit soll natürlich nicht jeder Einfall eines einzelnen Forschers gedeckt werden. Vielmehr wird man im einzelnen die Unvollkommenheit und die Irrwege wissenschaftlicher Forschung offen eingestehen können. Allein so wenig wir durch die Unvollkommenheit der empirischen Kirche uns in dem Glauben irre machen lassen dürfen, daß sie das Prinzip der Vollendung in sich trage, so wenig kann uns der dermalige empirische Zustand der Wissenschaft hindern, zu glauben, daß eben in dem Prozesse des gegenseitigen Sichdurchdringens der weltlichen Wissenschaft und der Theologie, als der wissenschaftlichen Vertreterin des Christentums und der dasselbe pflegenden Kirche, das Kommen des Reiches Gottes auf diesem Gebiete bestehe, oder noch anders ausgedrückt, daß der wissenschaftliche Prozeß nicht außerhalb des Bereiches der göttlichen Vorsehung verlaufe, welche, um einen theologischen Ausdruck zu brauchen, die Welt der ersten Schöpfung mit der christlichen zu einer Einheit zusammengeordnet hat.

Die eigentümliche Stellung, welche die Theologie einnimmt, sowohl dem kirchlich-praktischen Interesse dienstbar, als auch ein Glied des gesamten wissenschaftlichen Organismus zu sein, bewährt sich, so lange die Theologie ihren christlichen Charakter nicht aufgiebt, nicht bloß insofern dieselbe eben durch ihren christlichen Charakter ihre Selbständigkeit bewahrt und bei ihrer Verbindung mit der weltlichen Wissenschaft auf diese zugleich Einfluß ausübt, sondern auch, weil sich zeigen läßt, daß gerade für die kirchliche Praxis diese Stellung der Theologie (besonders der spekulativen) nicht nur nicht gefährlich, sondern nützlich sei.

In dieser Beziehung erinnere ich zunächst daran, daß die spekulative Theologie immer mit der praktisch-kirchlichen Theologie in Verbindung bleiben muß (s. o. S. 130. 138f.), daß ferner das kirchliche Leben von der Theologie überhaupt verschieden ist, die Religion eine von dem Wissen verschiedene Größe ist, die

nicht in Wissen kann aufgelöst werden, die eben deshalb auch ihre Selbständigkeit gegenüber dem Wissen behauptet. Wenn hierdurch die von dem Einfluß der weltlichen Wissenschaft etwa drohende Gefahr einer Verfälschung des Christentums paralysiert wird, so erweist sich die Verbindung der Theologie mit derselben gerade für die Praxis segensreich. Denn je unbefangener die Theologie aus den verschiedenen Standpunkten das Berechtigte herausschaut, um so leichter wird es den durch sie gebildeten Seelsorgern, dazu zu helfen, diejenigen, denen dieser oder jener Gedankenkreis lieb geworden ist, durch Anknüpfung an denselben zum Evangelium zu führen. Ebenso aber wird die Kirche durch eine solche Theologie davor bewahrt, an der falschen Stelle durch unpraktische und leidenschaftliche Angriffe auf die Wissenschaft sich zu kompromittieren, indem sie es der Theologie überläßt, auf wissenschaftlichem Wege von innen heraus den Irrtum durch Anerkennung und Verwertung des Wahren, das ihm anhaftet, zu überwinden, getreu der Vorschrift: „Prüfet alles, und das Gute behaltet."

Der Einfluß der Kirche auf die weltliche Wissenschaft ist kein direkter; aber die Theologie ist immer zugleich kirchliche Wissenschaft; so übt die Kirche, vermittelt durch die Theologie auf die weltliche Wissenschaft ihre Einwirkung aus. Eben dadurch aber, daß die christliche Theologie und die weltliche Wissenschaft sich gegenseitig befreunden und sich als Glieder in dem Organismus der gesamten Wissenschaft erfassen, wird die Wissenschaft ein Glied an dem werdenden Gottesreich. Als solches wird sie allein richtig gewürdigt, wird sie an ihre hohe Aufgabe erinnert, ohne unterschätzt oder vergöttert zu werden.

§ 23.

Die Kirche im Verhältnis zur weltlichen Kunst.

Was das Verhältnis der Kirche zur Kunst angeht, so ist oben schon bemerkt, daß in der religiösen oder spezifisch kirchlichen die Religion den direkten Impuls für die künstlerische Phantasie giebt [1]). Allein es besteht neben der religiösen und kirchlichen

1) S. o. S. 29. 31 f. 111 f.

Kunst noch eine weltliche. Der Übergang zu letzterer zeigt sich schon an der kirchlichen und religiösen Kunst, sobald das ästhetische Moment über das religiöse das Übergewicht gewinnt, wenn z. B. Bilder religiösen Inhalts weit mehr von der rein ästhetisch formalen Seite Bewunderung verdienen, als religiöse Wärme und Einfalt ausdrücken. Solche Kunstwerke wird man keineswegs geradezu verwerfen können. Wenn ein Madonnenbild auch nicht mehr religiösen Charakter trägt, so kann es sowohl inbezug auf die ästhestische Form als auch inhaltlich, als Darstellung der Mutterliebe künstlerisch von hohem Werte sein. Die Kunst kann aber überhaupt jeden Gegenstand in der Natur wie im sittlichen Leben zum Inhalt ihrer Darstellung machen, und es ist ein Charakteristicum der neueren Zeit, daß sich die Kunst (wie die Wissenschaft) von der Herrschaft der Kirche emanzipiert hat, daß man von einer weltlichen Kunst im Unterschied von der religiösen und kirchlichen reden kann. Wir haben hier zu fragen, welche Stellung die Kirche als die Pflegerin der christlichen Frömmigkeit zu dieser Kunst einzunehmen habe.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst auf das Verhältnis von weltlicher Kunst und Religion achten. Hier neigen nun die einen dazu, die Religion mit der Kunst zu identifizieren, so, daß die Religion in der Kunst untergeht, andere wollen nur religiöse Kunst gelten lassen. Andere wieder meinen, daß die Religion mit der weltlichen Kunst nichts zu thun habe, und ignorieren die Kunst von ihrem religiösen Standpunkt aus; und umgekehrt sehen dem entsprechend die Verehrer der Kunst die Religion als etwas für die Kunst völlig Gleichgültiges an. Gegen die ersteren, welche die Religion in der Kunst untergehen lassen, wendet sich Portig [1]), indem er darauf hinweist, daß die

1) Portig: „Kunst und Religion". So verdienstlich es ist, das Thema Kunst und Religion eingehend zu behandeln, so würde doch einerseits in den historischen Partieen dieses Buches eine weniger auszugsmäßige Darstellung, welche oft nicht einmal den betreffenden Ansichten gerecht wird (z. B. bei Schleiermacher), in den systematischen eine gründlichere Behandlung des Begriffs der Kunst, die sich in ihm nicht findet, zu wünschen sein. Über das Wesen der Religion hat er sich zwar ausführlich ausgelassen; aber indem er dieselbe in „den Willen zum Leben" verlegt, mischt er einen Schopenhauer=

Kunst nicht das vermöge, was die Religion, den Menschen von seinem Elend zu befreien; im Gegenteil mache sie ihn noch elender, weil nach der harmonischen Täuschung die Wirklichkeit um so schlimmer empfunden werde. Auch befreie die Kunst nicht von Sünde, sondern täusche über dieselbe. Sie habe es nicht mit Gott, sondern mit dem Stoffe zu thun, ein Ausspruch, der wieder etwas zurechtgestellt wird, wenn er sagt, daß die Phantasie des Künstlers göttlich inspiriert sei: nur fragt sich dann, ob man eine über die Sünde täuschende Kunst auf göttliche Inspiration zurückführen könne. Schelling hat eine Zeit lang die Ansicht von seiner Evolutionstheorie aus vertreten, daß die Kunst die höchste Offenbarung des Absoluten sei [1]), und Strauß hat freilich in anderem Geiste, zuletzt auch dieser Anschauung gehuldigt. Allein schon der Umstand spricht gegen dieselbe, daß andere von einer ähnlichen evolutionistischen Grundrichtung aus den Staat, oder die Wissenschaft für die höchste Offenbarung des Absoluten hielten. Wie einen Kult des Schönen in Apollo, hat es schon im Altertum einen Kult der Weisheit in Athene und des Staates im Jupiter Capitolinus gegeben. Allein alle diese Anschauungen, und nicht minder diejenige, welche in der Kirche die Evolution der Gottheit gegeben glaubt, leiden an dem Grundfehler, daß sie übersehen, daß alles in diesen Sphären Hervorgebrachte, wenn es selbst ursprünglich auf göttlicher Inspiration ruht, durch die Aktion der Menschen hervorgebracht wird und daß diese letztere nicht ohne weiteres als eine Evolution des Absoluten selbst sich auffassen

---

schen Begriff ein und macht ihn zum Fundament einer von diesem Denker möglichst abweichenden Untersuchung. Auch scheint er nicht zu bemerken, daß, indem er die Religion wesentlich in den Willen verlegt, er konsequent Moralist sein müßte. Inbezug auf die Methode ist die Frage, ob Religion höher sei als Kunst, Wissenschaft höher als Kunst u. s. w., nur innerhalb einer evolutionistischen Anschauung, wie bei Hegel, wissenschaftlich begründet; da er diese nicht teilt, so scheint uns die Fragestellung eine praktische Tendenz zu verraten, deren vorzeitige Einmischung einer gründlichen objektiven Untersuchung des Verhältnisses dieser Größen widerstreitet.

1) Vgl. „Transcendentalen Idealismus", Werke I, 3. S. 349. 629. 634. Die Philosophie soll in den Ozean der Poesie einmünden; vgl. auch seine „Philosophie der Kunst", Werke I, 5. S. 372; meine Abhandlung über Schelling in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Bd. XX, S. 13. 17f.

läßt. Die Verkennung des Unterschiedes der menschlichen Thätigkeit von der göttlichen führt zur Apotheose des Staates, der Wissenschaft, der Kirche[1]), ebenso auch der Kunst und des künstlerischen Genies. Es würde durch diese Auffassung der Unterschied zwischen religiöser und weltlicher Kunst aufgehoben. Alle Kunst wäre hiernach Offenbarung des Absoluten, also alle Kunst göttlichen Wesens. Gerade dies aber hätte für die Kunst selbst fatale Folgen.

Alles künstlerische Schaffen soll uns der Harmonie der Welt inne werden lassen und zwar nicht bloß durch die schöne Form, sondern in dem Zusammenstimmen von Form und Inhalt, von Natur und Geist, von Mechanismus und Idee[2]). Wir müssen ferner hier voraussetzen, daß jede Kunstrichtung auf einer eigentümlichen Weltanschauung ruht, welche sich hier aber nicht als wissenschaftlich ausgebildete Weltanschauung geltend macht, sondern als Stimmung der Phantasie, welche dem künstlerischen Schaffen wie dem künstlerischen Geschmack eine bestimmte Richtung giebt. Eine Grundanschauung nun, welche die Welt als die Evolution des Absoluten ansieht, wird der Phantasie auch eine bestimmte Richtung geben, und dieser Richtung entsprechend wird der Künstler seine Ideale bilden. Da hier alles Evolution des Absoluten ist, so wird hier die Harmonie gefunden in der Welt, wie sie ist. Das Sollen tritt hinter das Sein zurück; die wirkliche Welt ist als Evolution Gottes Urbild der Schönheit, „göttliches Gedicht". Daraus kann die Neigung entstehen, die wirklichen Disharmonieen in der Welt zu unterschätzen, durch die schöne Form zu harmonisieren. So kann hier eine Gleichgültigkeit gegen den Gegensatz von gut und böse sich ergeben. Wir meinen das nicht so, daß in der Kunst nur moralisch Gutes zur Darstellung kommen soll, aber so, daß nicht das Gute verletzt werden darf, ohne daß sich die Harmonie der sittlichen Weltordnung durch irgendeine Weise ihrer Wiederherstellung offenbart. Ferner wird auch, wenn alles gleichmäßig Evolution des Absoluten ist, die Tendenz entstehen, die

---

1) Vgl. o. S. 17 f.

2) Hierüber hat Lotze in seiner „Geschichte der Ästhetik in Deutschland" besonders im zweiten Buch sehr Beachtenswertes ausgeführt.

Überordnung des Geistigen über das Natürliche zu verwischen, weil in dem Absoluten diese Unterschiede in die Einheit versenkt sind, nach dem absoluten Maßstabe gemessen also der Wert dieser Unterschiede aufhört, oder doch im besten Falle die Evolutionstheorie nicht einen qualitativen, sondern nur einen quantitativen Unterschied zwischen Natur und Geist prinzipiell zugesteht. Und diese Gefahr ist für die durch diese Weltanschauung in ihrer Richtung bestimmte Kunst um so größer, weil die Aufgabe der Kunst ist, die Harmonie von Geist und Natur darzustellen. Es droht hier die Gefahr, daß sich der Geist der Natur gegenüber nicht selbständig behauptet, weil die Natur ebenso Evolution des Absoluten ist, daß die Selbständigkeit der ethischen Person zu kurz kommt. So kann sich leicht ein Versenkt-sein der künstlerischen Phantasie in das Natürliche, ein Hingegeben-sein an die Natur, ein zu starkes Hervortreten des sinnlichen Elementes in der mannigfaltigsten Weise ergeben. Nimmt man nun hinzu, daß diese Anschauung die gegebene Welt, wie sie ist, als die Evolution des Absoluten ansieht, so kann sich hieran ein einseitiger Realismus, ein künstlerischer Empirismus anschließen, welcher die Kunst am Ende ihrem Verfall zuführt, bis zuletzt mit dem Schwinden des Idealismus auch selbst die schöne Form schwindet, da auch diese das Schaffen von Idealbildern voraussetzt.

Man könnte hier den Einwurf machen, daß man es keinem Künstler verargen könne, wenn er die Ideale seines Schaffens aus dieser Welt nehme. Das Beste, was er in ihr finde, müsse er abbilden; die Schönheit fordere konkrete Gestalten, nicht zerfließende überirdische Gebilde. Das stellen wir nicht in Abrede. Nur aus der wirklichen Erfahrung kann der Künstler die Modelle zu den Gestalten nehmen, die er schafft. Aber doch soll er nicht die wirklichen Gestalten bloß abbilden, sondern das, was in diesen Gestalten charakteristisch ist, was ihrem Wesen entspricht, und was in der empirischen Wirklichkeit nie rein und ungehemmt auftritt, auf eigentümliche konkrete Weise zu reinem Ausdruck bringen; er soll idealisieren. Und eben bei dieser Thätigkeit des Idealisierens und ebenso des Komponierens ist die Stimmung der Phantasie, welche von der Weltanschauung beeinflußt ist, von der größten Bedeutung. Wir geben zu, daß die üblen Folgen der

bezeichneten Richtung sich in größerem oder geringerem Maße bei den einzelnen Künstlern zeigen werden; wir gestehen zu, daß insbesondere der Einfluß derselben je nach dem Gegenstand der Darstellung außerordentlich verschieden ist, daß z. B. für Darstellung von Tierstücken, Blumenmalerei, Stillleben, Landschaften, selbst Genrebilder die bezeichnete Richtung der Phantasie kaum einen bedeutenden Einfluß ausübt. Allein völlig verschwindet sie auch hier nicht; denn die Stimmung in der Landschaft, die Kunst des charakteristischen Idealisierens im Tierstück steht doch auch hier im Gegensatz zu einer einfach realistischen Abbildung der Natur. Und die Naturpoesie beginnt doch da mangelhaft zu werden, wo man das Versenkt-sein des Geistes in die Natur, seinen Selbstverlust herausfühlt, statt daß sich die Harmonie des Geistes und der Natur in der Objektivität und Ruhe der Darstellung offenbart, welche den seiner selbst gewissen und mächtigen Geist kennzeichnet. Vor allem aber wird die Wirkung der besprochenen Weltanschauung sofort hervortreten, wenn man eine ganze Kunstrichtung in der Gesamtheit ihrer Werke und eine ihr entsprechende Geschmacksrichtung ins Auge faßt. Wenn man nur noch überwiegend an Darstellungen des Naturlebens Gefallen findet und wenn diese den gesamten Inhalt einer Kunstrichtung in der Art ausmachen, daß die Spuren menschlichen Lebens völlig zurücktreten, oder naturalistisch behandelt werden, wenn alle tieferen Gegensätze des Geisteslebens aus der Darstellung verschwinden, wenn das Böse in glänzender Gestalt erscheint, ohne zugleich seine Disharmonie zu offenbaren, so ist hier überall eine falsche Grundrichtung der Phantasie thätig, welche von jener Weltanschauung sich mehr oder weniger beeinflußt zeigt und welche die Kunst selbst gefährdet, weil sie die Harmonie schädigt.

Wir müssen hiernach sagen, daß die Ansicht, welche den Weltprozeß als die Entfaltung des Absoluten ansieht, auf die Kunst keinen dauernd günstigen Einfluß ausüben kann. Wenn dieselbe die Kunst als die Evolution des Absoluten betrachtet, so liegt darin zwar eine Hochschätzung derselben, aber zugleich eine Überschätzung, welche ungünstige Folgen hat. Es wird ein Kultus des Genius getrieben, welcher die Unvollkommenheit aller menschlichen Thätigkeit und der Produkte derselben übersieht und eben

dadurch auch einen wirklichen Fortschritt hemmt, wie das die Romantik zeigt, welche schließlich in ihren Ausläufern in Pessimismus umschlägt.

Die Religion, in welcher die Abhängigkeit von Gott und eben damit auch der Abstand des Geschöpfes und seiner Werke von dem Schöpfer zum Bewußtsein kommt, kann sich nicht mit der Vorstellung vertragen, daß die Kunst die unmittelbare Offenbarung Gottes sei, in welcher sich die Gottheit entfalte. Die Gottheit steht für sie über der Unvollkommenheit der weltlichen Entwickelung in absoluter ewiger Vollendung. Denn in der Religion verhält sich der Mensch empfänglich und nicht produktiv im Verhältnis zu Gott. Gott ist hier der Gebende, der Mensch der Empfangende. Hingegen kann der Mensch in seiner produktiven Thätigkeit sich nicht mit Gott identifizieren. Er darf es nicht wagen, seine eigenen Produkte als die Produkte göttlicher Thätigkeit anzusehen, da vielmehr *seine* Thätigkeit im besten Falle von göttlichem Impuls geleitet ist, welcher aber gerade seine freie Aktion veranlaßt. Also sowohl vom Interesse der Religion, wie vom Interesse der Kunst aus geht es nicht an, die Religion in der Kunst untergehen zu lassen.

Aber ebenso wenig kann der Kunst zugemutet werden, daß sie bloß als religiöse bestehe, daß sie also sich nur mit religiösem Inhalt als Gegenstand ihrer Darstellung begnüge, oder nur in den Dienst der Religion trete. Denn auch sie ist ihrem Wesen nach universell. Wenn es ihre Aufgabe ist, die der Weltidee zugrunde liegende Harmonie in konkreten Gestalten zur Anschauung zu bringen, so ist sie so lange unvollkommen, als sie nicht in allen Gebieten weltlichen Daseins diese Harmonie erschaut und in konkreten Gestalten, die auf ihre Weise die allgemeine Harmonie abbilden, dargestellt hat. Die Kunst *muß* also auch weltlichen Inhalt haben. Sie kann auch nicht bloß in den Dienst der Religion treten; denn es hat auch einen Wert für sich, der Weltharmonie inne zu werden. Wir wollen in dem Schönen an konkreten Gestalten anschauen, wie sich die Gegensätze in der Welt zu einer Harmonie vereinigen, die in uns, wenn sie angeschaut wird, wieder ein Gefühl der Harmonie erzeugt und sich hierin als wertvoll kund thut. Das Schöne hat immer eigenen Wert und kann nicht *bloß* in

fremdem Dienste verwendet werden. Es kann nicht nur nach religiösem, sondern muß nach eigenem Maßstab gemessen werden.

So stehen also Kunst und Religion einander selbständig gegenüber und es ist nur möglich, beide in das Verhältnis gegenseitigen Ignorierens, oder in ein positiv freundliches Verhältnis zu einander zu setzen. Das Verhältnis des gegenseitigen Ignonierens hat auf den ersten Blick etwas für sich. Man sagt, die weltliche Kunst stehe nicht unter dem Einfluß der Religion; eben deshalb sei sie weltlich. Es verstehe sich einmal von selbst, daß die Religion nichts über die ästhetische Form aus sich bestimmen könne, da diese von den das ästhetische Gebiet beherrschenden Gesetzen der Sinnesorgane, von psychologischen Gesetzen, und von dem zu bearbeitenden künstlerischen Stoff bedingt sei. Sodann aber habe in der weltlichen Kunst die Religion auch nichts mit dem Inhalt zu thun, da ja hier der Inhalt der Darstellung eben nicht religiöser Art sei. Die konkrete Konzeption charakteristischer Bilder, das künstlerische Bilden konkreter Ideale, und natürlich auch die Harmonisierung der künstlerischen Form mit dem Inhalt der Darstellung sei durchaus von der Religion unabhängig. So bleibe also kein Punkt übrig, an dem die Religion auf die weltliche Kunst Einfluß üben könne. Das zeige sich denn auch in der That bei den Produkten der weltlichen Kunst. Ob ein Maler fromm sei oder nicht, ein Blumenstück, die Darstellung irgendeines weltlichen historischen Ereignisses werde ihm gleich gelingen können, da die Bedingungen des Gelingens nicht in der Frömmigkeit liegen. Eine weltliche Ballade werde ein Dichter mit demselben Erfolg hervorbringen, ob er fromm sei oder nicht. Ebenso aber sei es inbezug auf den ein weltliches Kunstwerk genießenden Geschmack. Hier könne es vollends keinem Urteilsfähigen einfallen, auf die fromme Gesinnung des Künstlers aus seinem Werke Rückschlüsse zu machen. Aber er dürfe auch von dem angeschauten Werke keine Anregung seiner Frömmigkeit erwarten, sondern eine Befriedigung seines ästhetischen Geschmackes. Ebendaher können wir selbst Kunstproprodukte, welche unserer Denkweise fern liegen, im höchsten Maße bewundern, wie z. B. die hellenischen Kunstwerke, obgleich einer vergangenen religiösen Anschauungsweise angehörig, unsern Geschmack noch heute befriedigen. Hieraus ergebe sich, daß ein Künstler oder

Kunst Genießender ebenso gut religiös wie irreligiös sein könne; für die weltliche Kunst trage das nichts aus, und ebenso könne die Religion vollständig gleichgültig sich gegen die weltliche Kunst verhalten.

Allein so viel Wahres die dargelegte Ansicht enthält, so ist sie doch durchaus einseitig und würde zu einem Dualismus zwischen Religion und weltlicher Kunst führen. Aus dem Ignorieren würde Feindschaft werden, sobald sich zeigte, daß das fromme Bewußtsein, das doch universell ist, die weltliche Kunst nicht auf seine Weise umfassen könne. Denn es ist ein Grundzug des christlich-frommen Bewußtseins, daß es mit jeder Thätigkeit sich muß verbünden können. Der Fromme muß sich von allem, was er thut, sagen können, daß er etwas Gottwohlgefälliges thue. Wenn nun das Hervorbringen oder Genießen weltlicher Kunstwerke nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden kann, so wird die weltliche Kunst von der Religion aus verurteilt werden, und wenn sie sich gegen solche Verurteilung dennoch behaupten will, so entsteht Feindschaft, die beide gleichmäßig schädigt.

Die Unmöglichkeit des gegenseitigen Ignorierens ergiebt sich aber auch von der Kunst aus, wenn wir uns erinnern, daß es neben der weltlichen auch eine religiöse Kunst giebt; es würden da religiöse und weltliche Kunst unter sich in Zwiespalt kommen, wenn der Begriff der weltlichen Kunst jedes Verhältnis zur Religion ausschlösse. Aber die Kunst ist eine. Und als solche einheitliche selbständige Größe umfaßt sie auf ihre Weise auch die Religion, indem sie auch die Äußerungen des religiösen Lebens zum Gegenstand ihrer Darstellung machen kann. Da also die Kunst in ihrer Art auch universal ist wie die Religion, so muß ihr Verhältnis offenbar so bestimmt werden, daß jede auf ihre Weise, d. h. unter einem ihr eigentümlichen Gesichtspunkt die andere umfaßt, ohne daß deshalb die eine oder die andere in ihrer Selbständigkeit gestört würde. Wir haben es hier zunächst mit dem Einfluß der Religion auf die weltliche Kunst zu thun, da die Art, wie die Kunst auf ihre Weise die Religion umfaßt, sich eben in der religiösen Kunst zeigt, von der hier speziell nicht die Rede ist. Folgende Erwägung wird hier der Aufhellung des Problems dienen.

Die Kunst will überall die Harmonie der Welt darstellen, und doch ist in der wirklichen Welt diese Harmonie nicht vorhanden; so scheint sie über die Unvollkommenheit der Welt hinweg zu täuschen und unwahr zu sein. Wir haben oben gesehen, daß es allerdings eine solche unwahre Kunst geben kann, welche hinter der Vollendung der Form die Disharmonie des Inhaltes zu verbergen sucht. Allein die echte Kunst ist nicht unwahr. Entweder stellt sie ein wahres Ideal in vollendeter Form dar, und darin liegt nichts Unwahres, weil jedermann weiß, daß sie ein Ideal, das in der wirklichen Welt möglich aber noch nicht wirklich ist, in konkreter Gestalt uns anschauen läßt. Oder sie stellt uns die natürlichen und moralischen Unvollkommenheiten der Welt dar, so wie sie sind, ohne sie zu beschönigen, und läßt uns hinter dem klaffenden Risse durch Erhebung über die anerkannten Unvollkommenheiten die wahre Harmonie ahnen, indem sie auf die mannigfaltigste Weise dem Guten seine dominierende Stellung, dem Geist die Herrschaft über die Natur wahrt. Das ist aber freilich nur möglich, wenn das letzte Ideal für die Produktion und Beurteilung der Kunstwerke nicht aus dieser unvollkommenen Welt stammt, wenn es ein überweltliches Ideal giebt. Wir haben gesehen, daß die künstlerische Weltanschauung die Grundstimmung der die Idealgestalten hervorbringenden Phantasie bestimmt.

Hier ist es nun, wo die Religion auch auf die weltliche Kunst im Interesse dieser selbst, damit sie wahr und so wirklich harmonisch sei, ihren Einfluß üben kann. Denn in dem christlichen Bewußtsein sind die Gegensätze der wirklichen Unvollkommenheit und der sein sollenden Vollkommenheit der Welt, der Natur und des Geistes, des Guten und des Bösen, des Glücks und des Unglücks nicht vertuscht, sondern vertieft und doch zugleich innerlich überwunden, weil Gott als der aufgefaßt und erfahren wird, der hier gleichsam die Bürgschaft giebt dafür, daß die Unvollkommenheiten aufgehoben werden, indem dem Geiste die Herrschaft über die Natur und dem Guten die Herrschaft im Geist endgültig bleiben soll. Hiermit ist aber ein Ideal gegeben, welches für die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt der Harmonie aller Gegensätze, also für die ästhetische Weltanschauung fruchtbar ist.

Gott kann hier als das überweltliche Ideal der Harmonie geschaut werden, die Welt mit all ihren Gegensätzen als dazu bestimmt, das Abbild der göttlichen Harmonie zu werden. Hier ist es nicht nötig, die Gegensätze zu vertuschen; der Künstler, dessen künstlerische Weltanschauung vermöge seines christlichen Bewußtseins in einem überweltlichen Ideale der Harmonie abschließt, das für seine Phantasie Richtung gebend wirkt, vermag gerade die tiefsten Gegensätze in einer Harmonie zu vereinigen, die in dieser Welt sich noch nicht findet, die er seinem überweltlichen Ideal entnimmt und so wirklich seine Kunst zu einem Abbild göttlicher Harmonie zu gestalten, welche der tiefsten Gegensätze Herr wird, ohne sie abzuschwächen. Ebenso aber vermag auch der von diesem Ideal in seiner Phantasierichtung erfüllte Beschauer der Kunstwerke ihre Harmonie erst recht und voll zu verstehen.

Dieser Einfluß des christlichen Bewußtseins auf die künstlerische Weltanschauung und die Stimmung der produktiven oder rezeptiven [1]) Phantasie hemmt nicht etwa die Kunst in ihrer Selbständigkeit, sondern ermöglicht es ihr erst die volle Harmonie durch alle Gegensätze hindurch zu behaupten, dient also zugleich dem eigentümlichen Interesse der Kunst. Das zeigt sich auch so, daß das christliche Bewußtsein, eben weil es diesen Einfluß auf die Phantasie ausübt, zugleich auch den Wert der Kunst richtig schätzen lehrt, da sich der Künstler sagen kann, daß er in seinem Beruf ein gottgewolltes Werk treibe, indem er das überweltliche Ideal der Schönheit abbildlich in seinen Werken darstelle. Und zugleich wird das Bewußtsein des Abstandes zwischen seinen Werken und diesem überweltlichen Urbilde ihm zu einem Sporn in seiner Kunst fortzuschreiten; es erfüllt ihn mit heiligem Eifer für seine Mission, ohne Selbstüberhebung, die der Anfang des Stillstandes ist.

Allein hier ist auch die Grenze des Einflusses der Religion auf die weltliche Kunst. Diese Grundstimmung der künstlerischen Phantasie wird sich im künstlerischen Produzieren überall zeigen. Aber aus ihr allein kann auch nicht einmal das Bilden konkreter Idealgestalten verstanden werden [2]). Auf welche Weise der

1) Vgl. o. S. 28.

2) Hier beginnt der Unterschied von der religiösen Kunst, welche den religiösen Inhalt zur künstlerischen Darstellung bringt.

Künstler das Urbild der Schönheit abbildlich darstellen solle, darüber bestimmt weder inhaltlich noch formell jene letzte Grundstimmung für sich. Die konkrete Konzeption charakteristischer Gestalten, die Harmonie der Form mit den konzipierten Idealgestalten vollzieht sich nach eigentümlichen ästhetischen Gesetzen, und hier hat die Selbständigkeit der Kunst, von der oben die Rede war [1]), ihre volle Geltung. Die Modelle zu den konkreten Gestalten kann der Künstler nur aus der Empirie nehmen; die Art, wie er sie idealisiert, ist durch seine individuelle Phantasie bedingt; nur wirkt das letzte überweltliche Ideal mit in die Art dieses Idealisierens hinein. Der Einfluß des christlichen Bewußtseins zeigt sich in der allgemeinen Richtung der Phantasie, welche einer Beschönigung des Bösen, einer Vermischung von Natur und Geist, einem Selbstverlust an die Natur abhold ist, welche alle konkreten Gestalten in Übereinstimmung mit dem überweltlichen Ideale konzipiert, aus dem für sich dieselben freilich in der weltlichen Kunst nicht hervorzubringen sind. Und hierdurch wird die reale Wahrheit der Kunst keineswegs geschädigt; im Gegenteil, weil die weltwirklichen Gegensätze zu voller Geltung kommen können, wird diese Kunst einen realistischen Zug im guten Sinne annehmen. Es können hier charakteristische Gestalten auftreten, welche alle Gegensätze in sich bergen; auch das Böse kann seine volle Disharmonie offenbaren, weil sich in der ästhetischen Gerechtigkeit auch irgendwie des Bösen Selbstvernichtung offenbart (Shakespeare), über das die Harmonie des Guten triumphiert.

Wie aber die Selbständigkeit des ästhetischen Gebietes durch diesen Einfluß des christlichen Bewußtseins nicht aufgehoben wird, da das letztere vielmehr durch Vertiefung und Harmonisierung der letzten Gegensätze nur die allgemeine Grundstimmung der schöpferischen Phantasie modifiziert und eben dadurch vollendet, so ist es nicht anders mit denen, für die der Künstler schafft, welche die Kunstwerke genießen. Wie der Künstler in der weltlichen Kunst nicht die Absicht hat, Christliches, sondern Schönes darzustellen und sich in der Grundrichtung seiner Phantasie nur darum von dem überweltlichen Ideal, welches das christliche Bewußtsein

---

1) S. o. S. 293 f.

ermöglicht, darf bestimmen lassen, weil es ihm allein die wahre Harmonie verbürgt, so darf auch der Beschauer die Kunstwerke weltlicher Art nicht daraufhin beurteilen, ob sie christlich seien, sondern ob sie den Anforderungen der Schönheit entsprechen, ob sie einen harmonischen Eindruck machen [1]. Es ist vollends durchaus verkehrt, wenn man Kunstwerken weltlichen Inhalts, Unvollkommenheiten der Form und Unschönheiten der Konzeption verzeiht, weil sie eine christliche Tendenz vertreten. So wenig man von dem Frommen fordert, daß er immer den lieben Gott auf der Zunge trage, so wenig kann man es als ein Zeichen unfrommen Sinns ansehen, wenn jemand von Kunstwerken, welche an sich weltlich sind, nicht ein spezifisches Hervortreten des Christlichen fordert, sondern Schönheit, und wenn er Kunstwerke weltlichen Inhalts mit christlicher Tendenz, aber unvollkommener Harmonie inbezug auf Form und Inhalt hinter weltliche Kunstwerke zurückstellt, aus denen die volle Glorie der Schönheit strahlt. Denn durch die letzteren wird man an die absolute Schönheit, an das überweltliche Ideal unwillkürlich erinnert und so auch indirekt religiös befriedigt, während es bei den ersteren heißt: man merkt die Absicht, und man ist verstimmt. Aber darin soll sich auch für den Genießenden die von dem christlichen Bewußtsein beeinflußte Phantasierichtung zeigen, daß er nur das für vollkommen schön hält, was wirklich auch inhaltlich harmonisch berührt, und daß er solches, was insofern nicht schön sein kann, als es in seiner letzten Tendenz mit der Wahrheit

1) Es ist in gewissen Kreisen die Tendenz verbreitet, daß man sofort den Wert jeder größeren weltlichen Dichtung, oder anderer weltlicher Kunstwerke nach ihrem christlichen Gehalt bemißt, oder gar noch unter den konfessionellen Gegensatz stellt. Das wäre nicht anders, als wenn man Werke der Geschichte oder der Naturwissenschaft zuerst darauf prüfen wollte, ob sie christlich seien. Das wird eine unberechtigte Künstelei, weil man einen Maßstab anlegt, der hier nicht der geeignete ist. Die Schönheit ist ein Gebiet für sich und auch der christliche Einfluß zeigt sich hier, wenn er anders rechter Art ist, in der Erhöhung der wahren Harmonie. Das künstlerische Werturteil ist eigenartig und soll nur in dem letzten Ideal durch die christliche Anschauung bestimmt sein, was sich in der Kunst aber in der vollen Harmonie des Inhalts und der Form offenbart.

oder mit dem Sittlichen oder mit der Grundrichtung der christlichen Religion in Streit [1]) ist, insoweit als dies der Fall ist, wegen dieser Disharmonie als unschön beurteilt. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß auch solches, was unserem Weltideale nicht mehr entspricht, doch in einer bestimmten Hinsicht, z. B. inbezug auf die vollendete Form voll genossen werden kann, ohne daß wir unser religiöses Bewußtsein deshalb verletzen; denn die Schönheit der Form läßt sich auch an sich schon als ein Abbild der Weltharmonie auffassen, da in ihr die Harmonie des Geistes mit der Natur, insbesondere mit dem Naturmechanismus sich offenbart. Die Darstellung der Schönheit in der Kunst haben wir als etwas Gottgewolltes anzusehen und überall, wo sie sich zeigt, in der Hinsicht, in welcher, und in dem Maße, als sie hervortritt, das Recht sie anschauend zu genießen.

Kurz, der Einfluß der Religion auf die weltliche Kunst vermittelt sich und ist begrenzt durch den Einfluß, welchen das christliche Bewußtsein auf die künstlerische Weltanschauung und die von ihr bestimmte Richtung der produzierenden und rezeptiv anschauenden Phantasie sowie auf die Wertschätzung der Kunst als eines gottgewollten Gutes ausübt, wobei natürlich auch der Einfluß der christlichen Atmosphäre, welche den Künstler oder Kunstwerke Genießende umgiebt, auf diese Weltanschauung und Phantasierichtung mit in Betracht kommt. Wie gezeigt hebt dieser Einfluß der Religion auf die weltliche Kunst die Selbständigkeit der letzteren nicht auf, sondern dient nur zu ihrer Vollendung.

Mit dem Gesagten sind wir von selbst dazu geführt, den Einfluß der Kirche auf die weltliche Kunst zu bemessen. Er soll sich auf das beschränken, was die Kirche als die Pflegerin des christlich-frommen Bewußtseins thut. So wenig wie auf die weltliche Wissenschaft übt sie einen direkten Einfluß auf die weltliche Kunst aus, sondern nur insofern als das christliche Bewußtsein, das sie pflegt, die künstlerische Weltanschauung und Phantasierichtung im allgemeinen bestimmt.

---

1) Vgl. o. S. 290. 295.

Wir könnten hiermit unsere Betrachtung für abgeschlossen halten, da wir den Einfluß der Kirche auf die weltliche Kunst bestimmt haben, wenn nicht doch auch wieder weltliche, religiöse und spezifisch kirchliche Kunst das eine große allumfassende Gebiet der Kunst darstellten und eben dieser Umstand eine ergänzende Erörterung forderte, weil er uns erst den völlig umfassenden Einblick sowohl in die Einwirkung der Kirche auf die gesamte Kunst, als auch in die Kunst als eine einheitlich selbständige Größe giebt und hieraus erst ihr Verhältnis zum Reiche Gottes bemessen werden kann.

Wir fanden, was den Einfluß der Kirche auf die Kunst angeht, Stufen desselben. Am unmittelbarsten wirkt die Kirche da auf die Kunst ein, wo sie dieselbe in ihre direkten Dienste nimmt, z. B. in der kirchlichen Baukunst, wenn es sich um einen der Eigentümlichkeit des Gottesdienstes entsprechenden Bau handelt, welcher auf seine Weise sowohl den praktischen Zwecken desselben dienen, als auch das eigentümliche Wesen des frommen Bewußtseins symbolisieren soll. Hier kommt es darauf an, daß der Künstler von dem christlich-kirchlichen Bewußtsein erfüllt sei und demselben einen unmittelbaren Einfluß auf seine produzierende Phantasie verstatte.

Ähnlich ist es bei der kirchlichen Kunst überhaupt, wenn dieselbe auch nicht geradezu von der Kirche in ihre Dienste genommen ist. Die Phantasie des produzierenden Künstlers wird hier mit solchem religiösen Inhalt erfüllt sein, welcher überwiegend allgemeingültig ist und Gemeinschaft bildende Kraft hat; die Produktionen werden dem entsprechend universell kirchlichen Charakter tragen.

Ferner giebt es im Unterschied von der kirchlichen eine religiöse Kunst; hier ist der Inhalt der künstlerischen Darstellung zwar auch dem religiösen Gebiete entnommen, und die schaffende Phantasie steht unter direkt religiösem Impulse [1]); aber es tritt mehr

---

1) Das ist natürlich nicht so gemeint, als ob der Künstler im Moment besonderer religiöser Erregung produziere, — denn es ist ein allgemeines Gesetz der produzierenden Phantasie, daß sie nicht am vollkommensten schafft, wenn sie unter dem zeitlich unmittelbar vorhergehenden Eindruck der Gefühlserregung steht. Der Inhalt der letzteren muß vielmehr erst der Seele

die subjektive, individuelle Seite in den Vordergrund. Der Einfluß der Kirche macht sich hier insofern noch unmittelbar geltend, als es doch die durch sie gepflegte Frömmigkeit ist, welche auch hier der Phantasie den Inhalt giebt. Auch ist der Unterschied zwischen der kirchlichen und religiösen Kunst ein relativer, da auch die erstere nicht völlig der individuellen Färbung entbehren und die letztere nicht ohne alle Beziehung auf die Gemeinschaft sein kann (s. o. S. 31. 32. 113).

Endlich wirkt die Kirche auf die weltliche Kunst nur so ein, daß sie durch die Pflege der frommen Gesinnung auch die allgemeine Grundstimmung der Phantasie mit bestimmt, während in dem konkreten Bilden die Phantasie selbständig wirkt, da sie weltlichen Inhalt behandelt. Das Verhältnis von weltlicher und religiöser resp. kirchlicher Kunst ist ähnlich wie das zwischen kirchlicher und weltlicher Wissenschaft. Das christliche Bewußtsein soll auf den kirchlichen und den weltlichen Zweig wirken; aber bei dem ersten wirkt der christliche Impuls so stark, ist der Zusammenhang mit der frommen Erfahrung so direkt, daß aus diesem Impuls die Richtung auf die Reflexion über den religiösen Inhalt, resp. eine direkte Erfüllung der Phantasie mit demselben hervorgeht, während bei dem letzteren das christliche Bewußtsein nur in der allgemeinen Grundrichtung nachwirkt. Der hier zugrunde liegende Gegensatz geht durch das religiöse Leben durchweg hindurch; es ist der Gegensatz zwischen den Lebensabschnitten, in welchen das fromme Bewußtsein möglichst für sich hervortritt, dominiert, und solchen, wo dasselbe im Hintergrund des Bewußtseins in der Grundrichtung fortwirkt, während der Vordergrund desselben mit weltlichem Inhalt erfüllt ist, ein Gegensatz, der in letzter Instanz durch das religiös-ethische Wesen des Menschen bedingt ist.

Wir können demnach sagen, daß die Kirche auf das gesamte Gebiet der Kunst Einfluß ausübt, wenn auch bald direkt, bald nur mittelbar, insofern sie die christliche Frömmigkeit pflegt, welche auf die Grundrichtung der Phantasie in der bezeichneten Weise einwirkt, aus welcher aber zugleich die richtige Wertschätzung der

objektiv geworden, in ihr niedergelegt sein, damit dann mit diesem Materiale die produzierende Phantasie kombinierend arbeiten kann.

Kunst hervorgeht[1]) und zwar nicht bloß der kirchlichen und religiösen, sondern auch der weltlichen. Sie wird als eine gottgewollte aufgefaßt.

Eben deshalb kann die Kirche auch nicht hindern, daß die Kunst sich als eine einheitlich selbständige Größe erfaßt und entfaltet. Wie von der Kirche die gesamte Kunst, wenn auch in verschiedener Weise umspannt wird, so kann, wenn man sich auf den Standpunkt der Kunst stellt, dieselbe als ein einheitliches Gebiet, das seinen eigentümlichen und selbständigen Charakter trägt, aufgefaßt werden. Denn selbst da, wo die Kunst im Dienste der Kirche steht, oder wo sie als kirchliche oder religiöse gepflegt wird, fehlt ihr nicht die Selbständigkeit, die sie als Kunst, insoweit sie eben Kunst ist, beanspruchen kann. Denn auch das kirchliche Kunstwerk muß Kunstwerk sein, d. h. den Inhalt der Frömmigkeit als harmonischen, das ästhetische Gefühl befriedigenden zur Darstellung bringen, muß alle Gegensätze und Kämpfe des religiösen Lebens, die sie darstellt, so veranschaulichen, daß auf irgendwelche Weise hinter denselben die Harmonie der Religion zutage tritt. Die konkrete Erfindung ist dem Genie des Künstlers überlassen; für die konkrete Kombination, für die künstlerische Form der Darstellung, für die Harmonisierung von Form und Inhalt gelten auch hier dieselben ästhetischen Gesetze wie für alle Kunst. Zwar ist es im Interesse der Religion, daß der religiöse Inhalt voll zur Geltung komme; allein dasselbe ist auch da, wo die Religion Gegenstand künstlerischer Darstellung ist, Forderung der Kunst, da sich eine Disharmonie ergeben würde, wenn die Art der Konzeption und der Darstellung dem Inhalt nicht entsprechen würde. So ist die gesamte Kunst eine einheitliche und von ihr aus angesehen, kann man sagen: sie zeigt ihren universalen und selbständigen Charakter, indem sie Weltliches wie Religiöses zum Gegenstand ihrer Behandlung machen kann.

Allein jene Betrachtungsweise von dem Gesichtspunkt der Kirche aus und diese von dem Gesichtspunkt der Kunst aus vertragen sich völlig mit einander. Das zeigt sich am deutlichsten an den beiden Endpunkten. Denn wie die weltliche Kunst durch

1) S. o. S. 297.

den indirekten Einfluß der Kirche lediglich zu ihrer eigenen Vollendung geführt wird, so erfordert bei der spezifisch kirchlichen Kunst das Interesse der Schönheit selbst, daß Inhalt und Form auch den Anforderungen der Frömmigkeit genügen, und wie jener Dienst, den die Kirche indirekt der weltlichen Kunst leistet, dem Wesen der Kirche als Kultusgemeinschaft voll entspricht, so kann die Kunst der Kirche dienen, ohne deshalb ihren eigentümlichen Charakter als Kunst aufzugeben.

Eben deshalb aber, weil die Kirche durch ihren Einfluß die Kunst teils inhaltlich bereichert, indem sie ihr den gesamten Inhalt des von ihr gepflegten religiösen Bewußtseins zur Bearbeitung darbietet, teils die weltliche Kunst durch ihren indirekten Einfluß fördert, wird man die Kunst als ein Glied im Reiche Gottes anzusehen haben; und zwar als ein selbständiges Glied, da diese Einwirkung die Kunst in ihrer Selbständigkeit nicht stört, sondern, weil sie dieselbe fördert, gerade auch ihre Selbständigkeit stärkt.

Die dermalige Unvollkommenheit der Kunst kann natürlich diese Auffassung nicht widerlegen, daß die Kunst ein Glied im Reiche Gottes sei. Denn es handelt sich auf Erden nicht um das vollendete, sondern um das werdende Gottesreich. In dieser Hinsicht steht die Kunst nicht anders als die Kirche und die Wissenschaft, die ebenfalls noch unvollkommen sind. Aber in dem bezeichneten Einfluß der Kirche auf die Kunst, welcher der Einfluß des in der Kirche wirksamen christlichen Prinzips ist, offenbart sich das Werden des Gottesreiches auch in diesem Gebiete. Weit entfernt, daß die weltliche Kunst der Kirche, wenn sie sich recht versteht, ein Dorn im Auge wäre, erkennt sie vielmehr die Berechtigung derselben vollkommen an, weil sie den universalen Charakter der Kunst als einen gottgewollten [1]) betrachtet. So kann der Fortschritt der Kunst nicht mit der Entfremdung vom christlichen Bewußtsein Hand in Hand gehen, sondern nur in der Harmonie mit der absoluten Religion [2]).

1) Vgl. Mariano, Christentum, Katholicismus und Kultur, S. 105f.

2) Wir versagen uns hier eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Schönheitsideale, die im Lauf der Geschichte aufgetreten sind und unserer Ansicht zum Beweis dienen könnten. Über dieselben haben sich Ästhetiker der

§ 24.

Kirche und Staat.

Nachdem wir das Verhältnis der Kirche zu den idealen Größen Wissenschaft und Kunst betrachtet haben, wollen wir noch bei ihrem Verhältnis zu den realen Formen des Gemeinschaftslebens verweilen, zu dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft.

Was zuerst den Staat betrifft, so verhält es sich hier in einer Beziehung anders als mit Wissenschaft und Kunst. Wissenschaft und Kunst, wie der Staat, sind nämlich zwar schon vor dem Christentum vorhanden. Aber während die ersten beiden in der kirchlichen Kunst und kirchlichen Wissenschaft neue Sprosse getrieben haben und die Kirche durch die Vermittelung der Pflege des christlichen Bewußtseins diese beiden Sphären erweitert hat, so findet bei dem Staat, welcher vor dem Christentum mit der religiösen Gemeinschaft auf die eine oder andere Weise vermischt war, eher das Umgekehrte statt. Durch das selbständige Hervortreten der Kirche wird der Staat erst völlig auf sich selbst gestellt und von der Kirche losgelöst. Zwar hat sich ja Cäsaropapismus und weltliche Herrschaft des Papsttums wieder im Verlauf der kirchlichen Entwickelung gezeigt; aber doch ist es nie wieder zu einer so völligen Vermischung von Staat und christlicher Kirche gekommen, wie sie vor dem Christentum zwischen Staat und religiöser Gemeinschaft allgemein stattfand. Eben daher erklärt es sich auch, daß für so viele der Staat etwas rein Weltliches, Irdisches ist, weil er von der Kirche mehr oder weniger losgelöst ist. Wenn wir die verschiedenen möglichen Stellungen beider erwägen, so kann die Kirche den Staat beherrschen und umgekehrt, und beides ist praktisch und theoretisch zur Durchführung gekommen. Oder man kann streben, Kirche und Staat zu trennen und ein Verhältnis des möglichsten gegenseitigen Ignorierens beider als das Wünschenswerteste ansehen. Oder endlich kann unter den mannigfachsten Modifikationen, welche durch historische und

---

Hegelschen Schule, kürzlich Mariano a. a. O. und von seinem theistischen Standpunkt aus Weiße ausgesprochen.

nationale Bestimmtheiten herbeigeführt sind, unter Anerkennung der Selbständigkeit beider Gebiete ein positives Verhältnis beider hergestellt werden.

Daß die Kirche ihre Herrschaft über den Staat ausdehnen dürfe, kann nur unter der Voraussetzung eines staatslosen Zustandes oder bei völlig verworrenem und wenig ausgebildetem Staatsleben angenommen werden (vgl. o. S. 58. 191). Daß hingegen diese Stellung der Kirche bei einem geordneten Staatsleben nicht haltbar sei, zeigt der Erfolg. Indem sie sich ohne Not von dem Zentrum ihrer Aufgabe entfernt, in welchem ihre Kraft liegt, und sich in die Einzelheiten staatlichen Lebens einmengen will, von denen sie ihrem ganzen Wesen und ihrer Bestimmung nach nichts verstehen kann, verweltlicht sie. Ihre Bedeutung besteht ja gerade darin, daß sie das zentrale religiöse Leben als solches pflegt. Was aber den Staat angeht, so wird als Stütze solcher Ansprüche der Kirche die Voraussetzung gemacht, daß der Staat durchaus nichts in sich Wertvolles repräsentiere, daß er es lediglich mit vergänglichen äußerlichen Dingen zu thun habe, daß, wenn ihm nicht anderswoher ein idealer Inhalt gegeben werde, eben durch die Kirche und die Dienste, die er ihr leisten soll, er für sich sogar mit seiner Sorge für endliches, irdisches Wohl der Sittlichkeit gefährlich werden könnte, daß er also, der so zu sagen nur Leib ist, einer Seele, einer idealen Macht bedürfe, welche ihn den höheren sittlichen und göttlichen Lebenszwecken dienstbar mache [1]). Man wird freilich sagen müssen, daß, wenn es mit dem Staate so stünde, der genannte Anspruch der Kirche nicht ganz unberechtigt sein würde, und das ist für diejenigen, welche der Herrschaft der Kirche über den Staat entgegentreten, sehr wohl zu beachten. Ein Staat, dessen Aufgabe am Ende dahin zusammenschrumpfte, Leben und Eigentum zu schützen, welche noch obendrein unter einseitig eudämonistischem Gesichtspunkte gefaßt würden, würde in sich schwerlich auf die Dauer die geistige Widerstandskraft gegen die Ansprüche einer solchen Macht, wie die römische Kirche ist, besitzen. Ein Staat, der nur ungestörten Genuß ermöglichen und die Mittel

---

1) So z. B. Augustin. Vgl. meine Schrift: „Augustinus" 2c., S. 295 f.

dazu teils beschaffen, teils schützen soll, wird dem Egoismus derartig Vorschub leisten, daß er sich selbst gefährlich wird, und wird allerdings von solchen, welche es mit dem Staate gut meinen, als der idealen Leitung der Kirche bedürftig angesehen werden können, damit er erhalten bleibe. Und wohlgemerkt! Auch wer vom Rechtsstaate redet, kann eine solche eudämonistische Ansicht im Hintergrund haben, wenn ihm nämlich die staatlichen Rechtsformen lediglich Mittel für die eudämonistischen (sei es individuell-, sei es sozial-eudämonistischen) Zwecke sind [1]). Nur dann, wenn der Staat selbst einen tieferen, idealen Inhalt hat, welcher ihm in dem sittlichen Organismus seine selbständige Existenz begründen kann, wird man mit Erfolg solchen Ansprüchen der Kirche Widerstand leisten.

Aber auch dann kann noch eine Kollision zwischen Staat und Kirche zu Ungunsten des Staates eintreten, wenn man zwar als Aufgabe des Staates die sittliche Erziehung mit ins Auge faßt, aber zugleich der Kirche dieselbe Aufgabe stellt, ohne die Aufgabe des einen oder der andern näher zu bestimmen und beide gegen einander abzugrenzen. So läßt Thomas [2]) bekanntlich dem Staate die Aufgabe sittlicher Erziehung; allein der Staat kann diese Aufgabe nicht zu Ende führen. Alle Erziehung muß schließlich auf die Offenbarung gegründet werden; alle Tugenden müssen auf das Gott gemäße Leben zurückgeführt werden, zu welchem nur die Kirche mit ihrer Offenbarung erziehen kann. Daher hat der Staat sich der Kirche unterzuordnen, weil die wahren Grundlagen der Erziehung in der Kirche zu suchen sind. Man wird kaum in der Annahme irre gehen, daß bei dieser Anschauung in gewissem Sinne eine Übertragung des antiken Staatsbegriffs auf die Kirche stattgefunden hat. Die Kirche ist das sittliche All, hat die Erziehung des Volkes zu besorgen, wie der antike Staat [3]). Da man nun dem Staat, falls man ihn nicht

---

1) Z. B. die Staatsansicht von Locke, ebenso aber auch großenteils der moderne Sozialismus.

2) Vgl. Baumann, Staatslehre des Thomas von Aquin, S. 81f. 108f. 113f. 176f.

3) Vgl. Zeller, Vorträge und Abhandlungen: „Der platonische Staat",

ganz degradieren und ihm etwa wie Augustin, lediglich die Sorge für das äußere, sinnliche Gesamtwohl, die terrena felicitas überlassen wollte, keine andere Aufgabe als dieselbe erziehliche zuweisen konnte, so mußten von selbst Kollisionen entstehen. Da man ferner das religiöse, sittliche und rechtliche Leben, auch hierin in der antiken Weltanschauung befangen, nicht auseinanderhielt, so kam es sehr bald dahin, daß die Kirche ihr eigenes Recht dem Staate gegenüberstellte, daß sich diese Kollisionen auch auf das rechtliche Gebiet ausdehnten, was um so leichter möglich war, als die Kirche ebenfalls eine rechtliche Seite an sich hat und natürlich in dem Maße, als sie sich vornehmlich als Erziehungsinstitut für das Volk auffaßte, ihre objektive Institution und die rechtlichen Formen derselben um so stärker betonen mußte. So waren es zwei völlig gleichgeartete Wesen, welche dieselben Aufgaben verfolgten, und von solchen Voraussetzungen aus konnte nur ein Verhältnis der Über- und Unterordnung sich ergeben. Da war es schließlich nicht zu verwundern, wenn der Staat gegenüber der Kirche den kürzeren zog, welche sich auf ihre göttliche, durch Offenbarung verbürgte Autorität berief; ja, wenn es die Jesuiten so weit trieben, daß sie die rechtlichen Grundlagen des Lebens, die der Staat zu schützen hat, im Namen einer höheren Moral beinahe auflösen [1]). Um diesen Standpunkt zu überwinden, bedarf es zunächst einer klaren Einsicht in den Unterschied von Recht und Sittlichkeit, und in das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion, welche dem Mittelalter, das sich hierin der antiken Weltanschauung anschließt, abgeht, durch welche aber allein das Gebiet der Kirche als Kultusgemeinschaft richtig abgegrenzt werden kann. Die Verwirrung dieser drei Begriffe von Rechtlichem, Sittlichem und Religiösem [2]) zeigt sich auf das klarste darin, daß man auch

---

S. 68 f. Nur dürfte der theokratische Charakter der Kirche an das jüdische Vorbild erinnern.

1) Es dürfte für die Gegenwart nicht überflüssig sein, immer wieder an diese Moral zu erinnern, wie sie z. B. in der Busenbaumschen „Epitome theologiae moralis“ vorliegt, oder in der Ethik des Pater Gury, sowie an die Geißelung dieser Moral durch Pascals Lettres à un provincial.

2) Köstlin dringt besonders auf eine klare Unterscheidung (Studien

in religiösen Dingen, welche nicht rechtlicher Natur sind, glaubte Zwang anwenden zu können und dem der Kirche untergeordneten Staat Bestrafung der der Kirche Ungehorsamen, der Häretiker und Schismatiker zur Pflicht machte [1]). Jene Demonstration, daß das religiöse Leben das sittliche begründe, daß also die Kirche über dem Staate stehe, wenn er auch sittliche Aufgaben habe, hat in der Gegenwart noch keineswegs allgemein ihre Überzeugungskraft eingebüßt.

Aber gerade von derselben Anschauung aus, daß Staat und Kirche beide sittlich erziehende Größen seien, ohne daß man ihre Gebiete klarer abgrenzt, könnte auch das Umgekehrte, nämlich die Herrschaft des Staates über die Kirche, verteidigt werden, besonders dann, wenn das staatliche Leben erstarkt ist. Man könnte nämlich sagen: der Staat ist es, welcher die Aufgabe hat, die gesamte Volkserziehung in die Hand zu nehmen. Ist das Christentum nun hinzugekommen, so hat der Staat diese neue göttliche Potenz in sich aufzunehmen und für seine Aufgabe mitzuverwenden. Einer besonderen Selbständigkeit der Kirche bedarf es um so weniger, als die Kirche an sich ungeeignet ist, äußere Angelegenheiten zu besorgen.

Es sind verschiedene Formen, in denen die Unterordnung der Kirche in ihrem ganzen Umfang unter den Staat erscheint. Aber es ist kaum eine, in der nicht doch der Gedanke im Hintergrund stünde, daß der Staat die Aufgabe habe, sittlich zu erziehen, für die er die Kirche in seinen Dienst nimmt.

Die Form, in welcher zuerst die Herrschaft des Staates über die Kirche sich zeigte, war bekanntlich die byzantinische [2]). Der Art der griechischen Kirche war es entsprechend, weniger die sitt-

---

und Kritiken 1877, S. 218f.). F. Dahn, Rechtsphilosophische Studien, S. 124f.

1) Vgl. den interessanten Aufsatz von F. Hoffmann, Über die Stellung der Staatsgewalt zur Häresie bis zum 14. Jahrhundert (Deutsch-evangelische Blätter, 6. Jahrg., Heft 7).

2) Vgl. die vortreffliche Arbeit von Nippold: „Die Theorie der Trennung von Kirche und Staat", der zeigt, wie Byzantinismus und Papismus einander hervorrufen. „Staatskirche und Kirchenstaat, diese scheinbar unversöhnlichen Gegensätze, sind im Grunde Zwillingsgeschwister" (S. 8).

liche als die dogmatische Seite der Kirche hervorzukehren. Es ist wenig wahrscheinlich, daß eine auf das dogmatische Erkennen einseitig das Gewicht legende Kirche über den Staat irgendwie herrschen werde, weil der Staat eine durchaus praktische sittliche Größe ist, also der dogmatische Stoff erst in seinen ethischen Konsequenzen ausgeprägt werden müßte, damit die ihn vertretende Kirche ihren unmittelbar beherrschenden Einfluß auf den Staat ausüben könne. Dagegen ist es weit eher denkbar, und die Geschichte bestätigt das, daß eine überwiegend intellektualistisch gerichtete Kirche unter die Herrschaft des Staates gerät. Denn ihr fehlt die praktische Triebkraft, um selbständig sich in der Praxis geltend zu machen. So lehnt sie sich gern an die praktische Macht des Staates an, um mit dessen Hilfe ihre praktische Geltung zu gewinnen. Kommt nun dieser Neigung vonseiten des Staates das Bewußtsein zuhilfe, daß derselbe als die allumfassende sittliche Größe seiner Aufgabe nur mit Hilfe der Religion gerecht werden könne, oder ist in ihm auch nur das Bewußtsein wach, daß er der Religion bedürfe, daß sie ihm ein willkommenes Mittel sei, um seine Autorität durch ihre Autorität zu stützen, so ist nichts natürlicher, als daß der Staat darauf ausgeht, die Kirche in seine Dienste zu nehmen, und eben deshalb auch, wenn sie eine überwiegend dogmatische intellektualistische Richtung hat, diesen Lehrprozeß in ihr zu überwachen, etwaigen Streitigkeiten über die Lehre in seinem Interesse ein Ende zu machen und die von ihm gebilligte Lehre mit seiner Autorität voll und ganz zu unterstützen, um so die Religion zur Stütze seiner erziehenden Autorität zu verwenden. Allein es ist an und für sich nicht richtig, die Religion und die Kirche nur als Mittel für den Staat zu behandeln; und sollte selbst dies bei cäsaropapistischen Neigungen nicht in den Vordergrund des Bewußtseins treten, sondern die Meinung vorhanden sein, der Staat habe mit seinen Mitteln nach Kräften auch für das Gut der Religion zu sorgen, so würde es doch eine völlige Verkennung seiner Aufgabe sein, wenn der Staat in die Dogmenbildung eingreifen wollte, da er aus seinem Prinzip heraus keine religiösen Dogmen bilden, auch nicht über die Richtigkeit der verschiedenen Dogmen bestimmen kann, was doch immer geschieht, wenn derselbe einer der streitenden Parteien recht giebt und eine

bestimmte Dogmenbildung sanktioniert. Der Staat kann eben einmal nicht im religiösen Gebiete sich produktiv verhalten. Ebendaher ist auch der Argwohn nicht unberechtigt, daß, wo der Staat derartig eingreift, im Hintergrunde sei es auch unbewußt eine Selbstüberschätzung des Staates stehe, und daß er die Kirche sich als Mittel für seine Zwecke dienstbar machen will.

Aber auch dann, wenn die Kirche nicht überwiegend intellektualistisch gefaßt wird, sondern wenn sie auch auf die Bildung des ganzen Menschen ihren erziehlichen Einfluß ausüben soll, kann gerade der Staat, falls er sich in mehr antiker Weise als das sittliche All betrachtet, der erziehenden Kraft der Kirche zugleich sich bedienen wollen und in diesem Interesse die Kirche sich unterordnen. Das kann selbst so weit gehen, daß der Staat die in dem Christentum gegebene göttliche Potenz, welche anfangs die Kirche vertrat, sich selbst aneignen und dadurch die selbständige Existenz der Kirche aufheben will, so daß die Kirche im Staat untergeht. Derartige Anschauungen, wenn sie auch mit dem antiken Staatsbegriff zusammenhängen mögen, brauchen durchaus nicht unchristliche Tendenzen zu verfolgen. Indem man vielmehr davon ausgeht, daß die christliche Religion das ganze Leben durchdringen solle, daß das christliche Bewußtsein so stark sein müsse, daß es jeden Moment des Lebens beherrsche, daß das Christentum die Sitte, und die Institutionen, wie die Gesetzgebung mit seinem Geiste völlig erfüllen müsse, so meint man, es werde die Kirche, welche die Religion als solche losgelöst von der ethischen Welt pflege, sobald der Staat christianisiert sei, als besondere selbständige Institution überflüssig. Die Religion als solche abgetrennt von der Sittlichkeit zu pflegen sei dann nicht mehr nötig und nicht mehr berechtigt, weil die wahre Religiosität sich stets zugleich in dem moralischen Leben zu bethätigen habe, darin, daß der einzelne als Organ der Gottheit dazu mitwirke, die Welt zu vollenden, „Geist“, Einheit von Idee und Natur hervorzubringen [1]). Der Ort aber, wo das gesamte moralische Leben zur Einheit zusammengefaßt wird, innerhalb dessen es sich bewegt, ist der Staat. Daß die Kirche eine Zeit lang für sich existiert, hat nach dieser Ansicht seinen Grund

1) So Rothe, Ethik, § 292. 293. 295. 415. 440. 850. 1095. 1179.

darin, daß die Kirche den Universalismus vertritt, den sie so lange vertreten muß, als derselbe nicht praktisch durchgeführt ist, was nicht gleich anfangs geschehen kann, weil der sittliche Prozeß bei den Individuen beginnt. Ähnlich wie Rothe denkt Weiße, welcher ebenfalls der Kirche eine selbständige Stellung gegenüber dem Staat kaum zugesteht, da die Regierungsgewalt in der Kirche dem Staat überlassen sein soll und die Kirchen als Komplexe von Gemeinden nur die Stellung, welche Kommunen im Staat haben, einnehmen und dabei noch in ihrer Verwaltung mit der bürgerlichen Gesellschaft verbunden werden sollen. Nur weist er umgekehrt darauf hin, daß gegenüber der konfessionellen Spaltung der Kirchen der christlich bestimmte Staat die Einheit der christlichen Gemeinschaft darzustellen habe, er also um seiner universelleren umfassenden Stellung willen über den einzelnen Kirchen als das sie umfassende Band stehe. Weiße macht prinzipell geltend, daß Kirche und Staat beide universelle Größen seien und organisch ineinander sein müssen. Aber das versteht er so, daß die Kirche nicht für sich die Regierungsgewalt haben solle, da sonst das allgemeine Priestertum geschädigt, das Amt der Schlüssel nur einem bestimmten Stande zugeschrieben werde. Vielmehr sei die Kirche nicht sui juris; der Staat habe nicht bloß ein polizeiliches Aufsichtsrecht, jus circa sacra, sondern als christlicher habe er eine Einsicht in kirchliche Dinge und deshalb die Kirche zu regieren. Der Staat und die Kirche sollen mit einem Worte nicht äußerlich ihre Gebiete mechanisch abgrenzen, sondern so in einander sein, daß der christliche Staat den christlichen Geist in sich aufnimmt, dann aber auch die Kirche regieren kann [1]). Wenn auch weniger spekulativ begründet, macht Krauß [2]) ähnliche Gedanken inbezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat geltend, nur daß bei ihm mehr der Staat als Rechtsinstitut hervorzutreten scheint, was

---

1) Vgl. Weiße, Philosophische Dogmatik, Bd. III, S. 617—654. An Hegels Staatsbegriff schließen sich noch andere an, welche indes der Kirche im Inneren mehr Freiheit zu gönnen geneigt sind, ohne prinzipiell über die Vermischung hinaus zu kommen, so z. B. Marheineke („Die Reform der Kirche durch den Staat", S. 4f. 29. 35), der übrigens das Eingreifen des Staates in die Dogmenbildung völlig ablehnt, S. 46f.

2) „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche."

übrigens nicht ausschließt, daß er doch auch sittliche Aufgaben habe, die hier nur mehr unter den rechtlichen Gesichtspunkt gestellt werden. Wenn er auch gelegentlich sagt [1]), daß der Staat Religion nicht zu produzieren vermöge, daß „das Kirchliche in seinem inneren Leben dem eigenem Triebe möglichst überlassen bleibe und eine unmittelbare Einmischung der Staatsgewalt diesem nur schädlich sein könne", so ist ihm die Kirche doch wieder „nur real als Rechtsinstitut" [2]), als solches aber steht sie unter dem Staate; der Staat soll auch auf die inneren Angelegenheiten der Kirche Einfluß haben; denn die vier Funktionen des Kultus, des Bekenntnisses, der Sitte und der Organisation sind ihm „nur äußerliche Dinge" rechtlicher Art und eben deshalb dem Rechtsinstitut des Staates unterthan. Hier ist aber offenbar eine solche Ausdehnung des Rechtsbegriffs inbezug auf die Kirche, daß wir faktisch auch hier eine völlige Unterordnung der Kirche unter den Staat finden.

Den Grund von diesen Ansichten können wir nur darin suchen, daß das religiöse und das sittliche und ebenso das sittliche und rechtliche Moment nicht gehörig auseinandergehalten werden [3]). Wenn man das Religiöse und Sittliche auseinanderhält, wird man auch der Kirche eine besondere Stellung einräumen, selbst wenn man dem Staate die sittliche Erziehung als Aufgabe zuschreibt: nicht als ob

---

1) S. 276. 277.

2) S. 242 f.

3) Das trifft auch für die im einzelnen sehr lehrreiche Schrift von Gladstone („Der Staat in seinem Verhältnis zur Kirche 1843") zu, insoweit er den Grundsatz verteidigt, daß der Staat selbst religiös sein, als „sittliche Persönlichkeit" eine „Religion üben und bekennen müsse" (vgl. Kap. 3 u. 4, S. 153.), und deshalb eine Nationalkirche fordert (S. 146 f. 224 f.), eine „Staatsreligion" (S. 90. 35 f.). „Wir können .... nur mit furchtbarer und frevelhafter Kühnheit in die Lossagung des Staates von dem heiligen Grundsatze der Staatsreligion einstimmen." Ihm verwandt ist Coleridge, Church and State. Auch bei der Forderung Stahls nach einem „christlichen Staate" ist die Vermischung der Kirche und des Staates die Voraussetzung, auch hier soll der Staat direkt religiös bestimmt werden (vgl. z. B. die Schrift: „Der christliche Staat", S. 8. 25 f. 27), christliches Bekenntnis soll Bedingung des bürgerlichen Vollrechts sein (S. 34 f.). Vgl. dagegen Geffken, Staat und Kirche, S. 617. 626; F. Dahn a. a. O., S. 112 f.

in der Kirche gar kein sittliches Moment wäre, aber so, daß in der Kirche der letzte Zweck die religiöse Kultusgemeinschaft ist, welchem hier das Sittliche als auf der Religion fundamentierte allgemeine Grundrichtung der Gesinnung untergeordnet ist, während im Staate vielmehr das Sittliche als Werk der letzte Zweck sein würde, so daß der Staat die Fähigkeiten zum Hervorbringen der Werke durch seine Erziehung ausbildet und etwa die patriotische Gesinnung, die aber zugleich religiös durch die Kirche fundamentiert würde. Beide also könnten ein abgegrenztes Gebiet für sich in Anspruch nehmen. Faßt man aber den Staat als Rechtsinstitut auf [1]), so muß eo ipso einleuchten, daß deshalb, weil die erscheinende Kirche nach außen eine rechtliche Seite hat, man nicht die Behauptung aufstellen kann, die Sitte, das Bekenntnis, der Kultus der Kirche seien lediglich rechtlicher Natur. Da ist doch überall die rechtliche Seite nur Mittel für einen ganz andern Zweck. Und das gilt sogar von der kirchlichen Verfassung. Schreibt man daher dem Staat nicht selbst auch religiöse Funktionen zu, sondern faßt ihn wesentlich als Rechtsinstitut, so kann man die Kirche unmöglich ihm nach Seite dieser Funktionen völlig unterstellen wollen, da diese Funktionen keineswegs bloß rechtlicher Art sind. Es ist das nur möglich, wenn das Religiöse in seiner Erscheinung sofort mit dem rechtlichen vermischt wird, was wiederum zugleich eine Vermischung des Sittlichen und Rechtlichen vermuten läßt [2]).

Von protestantischem Gesichtspunkt könnte man darauf hinweisen wollen, daß, in dem Maße als die Kirche selbständig bestehe, in dem Maße die Unvollkommenheit ihrer Erscheinung zunehmen müsse. Denn eine Selbständigkeit sei nicht denkbar bei ihr, auch wenn sie auf das geringste Maß reduziert werde, ohne eine Organisation, welche immer eine rechtliche Seite behalten müsse. Immer sei aber davon die Folge, daß die Kirche ihre Mitglieder an eine Fülle von Gesetzen binden müsse, was ihr den Charakter

---

1) Wie es bei Krauß doch wieder zu sein scheint; a. a. O., S. 237 f.

2) Diese Vermischung ist antik und ist teilweise auf die Hegelsche Rechtsphilosophie zurückzuführen, die, charakteristisch genug, zugleich Hegels Ethik ist.

einer Rechtszwangsanstalt mehr oder weniger aufpräge, daß in ihr damit Gelegenheit gegeben sei, Dinge als Hauptsache in den Vordergrund zu stellen, welche rein äußerlicher Art seien, und durch ihre Organisation die Gefahr für sie drohe in persönlichem Rangstreit, im Streit der Parteien um die Herrschaft zu verkommen und ihren Beruf aus den Augen zu verlieren. Man kann dagegen nicht etwa einwenden, daß in der protestantischen Kirche hierarchischen Gelüsten durch Synoden vorgebeugt werden müsse. Denn schließlich kann hier nur noch in größeren Dimensionen, weil mehrere dabei beteiligt sind, die Herrschsucht und das Parteiwesen sich breit machen. Mit dem Satz abusus non tollit usum, ist dieser Einwand nicht beseitigt, wenn sich nachweisen läßt, daß eine äußere Kirchenorganisation dazu neigt, die bezeichneten Fehler und besonders gesetzliches Wesen im Gefolge zu haben, was wie nichts anderes die Kirche verunziert. Wenn Weiße bemerkt, daß, falls die Kirche in irgendwelcher Weise sich selbst regiere, die potestas clavium, welche jeder Christ habe, wieder an einen einzelnen Stand könnte abgetreten werden müssen, das allgemeine Priestertum praktisch verloren gehe, daß deshalb der Staat die Kirchenregierung übernehmen solle, so hat er eine ähnliche Gefahr im Auge. Man wird von hier aus angesehen auch nicht in Abrede stellen können, daß, wenn zwischen den zwei Extremen für den Protestantismus die Wahl wäre, päpstliche Hierarchie oder Herrschaft des Staates über die Kirche, das letztere entschieden vorzuziehen sein würde, weil unter staatlichem Regiment die Kirche immer noch leichter vor dem gesetzlichen Wesen bewahrt bleibt, da der Staat alles Äußere besorgen würde, in die inneren Angelegenheiten dagegen im einzelnen sich doch nie so einmischen könnte, daß nicht im einzelnen, namentlich in der Kultusgemeinschaft, also in ihrem Mittelpunkt die Kirche sich verhältnismäßig frei bewegte; und wenn er auch hier die Formen des Kultus bestimmen würde, so würde doch in diesen Formen sicher der christliche Inhalt noch zur Darstellung kommen können. Dagegen wenn der ganze Kirchenbegriff hierarchisch verfälscht ist, so ist damit der Protestantismus in seinem innersten Wesen verletzt. Wollte man auf die byzantinische Hierarchie hinweisen, so wird doch immer eine vom Staate autorisierte Hierarchie, besonders wenn

der Staat nicht mehr wie früher despotisch oder absolutistisch regiert wird, weit weniger Gelegenheit zum Gedeihen finden [1]).

Aus alle dem scheint uns hervorzugehen, was übrigens auch die Geschichte bestätigt, daß der Protestantismus weit eher die Staatsherrschaft als eine Wiederkehr einer vom Staate unabhängigen oder gar ihn beherrschenden Hierarchie ertragen kann.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Herrschaft des Staates über die Kirche der Idealzustand sei. Für uns fällt entscheidend gegen eine Herrschaft des Staates über die Kirche in die Wagschale, daß die Kirche ein eigenes Prinzip vertritt, nämlich religiöse Gemeinschaft zu sein, das der Staat nicht aus sich produzieren kann. Eine christliche Staatsreligion würde nie einem religiösen Interesse ursprünglich zu verdanken sein. Die Religion würde zum Mittel werden für ihr an sich fremde Zwecke. Allein die religiöse Gemeinschaft ist auch Selbstzweck, mag sie immerhin, wie erhellen wird, auch dem Staate Dienste leisten. Hieraus geht hervor, daß die Kirche dem Staate gegenüber in ihrem zentralen Wesen als Kultusgemeinschaft ihre Selbständigkeit bewahren muß, wobei freilich immer noch die Möglichkeit offen bleibt, daß nach der rechtlichen Seite die Kirche zu dem Staate in ein Abhängigkeitsverhältnis tritt, ebenso aber auch das erwogen bleiben

---

1) Man könnte einwenden, das möge zur Not noch von einem christlichen Staate gelten; wenn aber ein Staat, der überhaupt dem Christentum fremd und religionslos ist, sich einmischte in kirchliche Dinge, so könnte das eine Entleerung des Christentums, eine Beförderung negativer Tendenzen in der Kirche zur Folge haben, eine völlige Zerstörung der Grundlagen der Kirche, und das wäre gewiß nicht weniger schlimm, als wenn ein hierarchischer Geist sich ihrer bemächtigte. Die Fiktion, ein Staat, dessen Bürger doch der großen Mehrzahl nach Christen sind, werde dem Christentum gefährlich werden, enthält eine Möglichkeit, welche nur vielleicht ganz vorübergehend zur Wirklichkeit kommen könnte. Jetzt, wo der Staat überall den Einfluß des Christentums verrät, und mindestens ein Teil der Staatsbürger christlich gesinnt ist, und ein anderer wenigstens das Christentum für das Wohl des Staates für unentbehrlich hält, wäre kaum ein solches Hineinregieren des Staates in kirchliche Dinge zu erwarten, welches eine Entchristlichung der Kirche zur Folge hätte. Denn man muß nicht etwa glauben, daß nur derjenige Staat christlich sein müsse, in welchem die Bibel als Gesetzbuch die Staatsgesetzgebung bestimmte oder nur Christen Staatsämter oder volles Bürgerrecht haben. Vgl. Köstlin a. a. O., S. 281.

muß, daß die Trennung der Kirche in Konfessionen auch das Recht der Kirchen auf Selbständigkeit gegenüber dem Staate bedeutsam modifizieren muß [1]).

Alle die Funktionen der Kirche, welche sich an den Kultus anlehnen, würden, wenn es nicht eine Kultusgemeinschaft geben würde, welcher die Pflege des religiösen Lebens als solchen anvertraut ist, für sich das gesonderte Bestehen der Kirche noch nicht begründen können, weder die wissenschaftliche Funktion, noch die Liebesfunktion, welche freien Vereinen im Staate und teilweise (wie staatliche Armenpflege) dem Staate selbst überlassen bleiben könnte, noch die missionierende Funktion, welche noch heute im wesentlichen von freien Vereinen betrieben wird, noch endlich die erziehliche Funktion als seelsorgerliche oder jugendbildende. Denn obgleich man hier noch am ehesten sagen könnte, der Staat brauche neben sich eine religiös erziehende Gemeinschaft, so ist doch, wenn diese Erziehung nicht ihren Zweck in der mündigen Kultusgemeinschaft hat, in welcher das religiöse Leben als solches zu einem selbständigen Gemeinschaftsdasein kommt, nicht abzusehen, warum nicht die religiöse Erziehung unmittelbar mit der staatlichen verbunden werden sollte, wie schon in Preußen z. B. der Religionsunterricht ebenfalls im Auftrage des Staates erteilt wird, was, wenn der Staat „christlicher" wäre, und wenn die religiöse Familienerziehung ergänzend mitwirkte, um so weniger Bedenken haben könnte, während die Seelsorge in den freien Liebesvereinen geübt werden würde. Nur dann, wenn das religiöse Leben der Reifen auf eine besondere Gemeinschaft Anspruch hat, d. h. wenn es eine Kultusgemeinschaft giebt, wird dieser auch die erziehliche Aufgabe im religiösen Gebiete zufallen, wie schon daraus hervorgeht, daß die religiöse Erziehung nur dann einer religiösen Gemeinschaft kann anvertraut werden, wenn diese selbst das religiöse Leben der Reifen pflegt, weil ihr sonst die fehlen, welche erziehen können; und dann werden auch die übrigen Funktionen sich an sie anschließen und von ihr selbständig geübt werden, so weit diese ihrer Natur nach, die zum Teil mehrseitig ist, d. h. auf die Verbindung mit andern Gemeinschaften hinweist, es zulassen (wie

---

1) Vgl. v. d. Goltz, Unionsgesinnung, S. 18.

z. B. die wissenschaftliche und ästhetische Funktion, ebenso aber auch organisatorische Funktion, überhaupt die rechtliche Seite der Kirche).

Also das Verhältnis sowohl des Herrschens der Kirche über den Staat, als des Staates über die Kirche ist abgeschnitten dadurch, daß die Kirche Kultusgemeinschaft ist und nur die Pflege des religiösen Lebens und des sittlichen, so weit es in dem religiösen fundamentiert ist, zur Aufgabe hat, also durch Unterscheidung des Sittlichen und Religiösen und natürlich auch des Rechtlichen vom Sittlichen und Religiösen.

Hat die Kirche ein selbständiges Gebiet, so könnte man nun diese Selbständigkeit so weit überspannen wollen, daß Kirche und Staat sich nach Kräften gegenseitig ignorieren. Diese Stellung scheint ein gewisses Entwickelungsstadium des Staates und der Kirche vorauszusetzen. Sie ist vonseiten des Staates nur dann möglich, wenn derselbe sich seines eigenen Inhaltes im Unterschied von dem religiösen Leben bewußt geworden ist und entweder nun der Religion für sich glaubt entraten zu können, zugleich aber mächtig genug zu sein hofft, um von den sich selbständig entwickelnden Kirchen, auch wenn sie dem Staate nicht günstig wären, keine Gefahr für sich zu befürchten, oder wenn er wenigstens gegenüber den verschiedenen konfessionellen Gestaltungen, im Interesse der Freiheit der Staatsbürger in religiösen Dingen, über welche die Einzelperson die letzte Entscheidung für sich in Anspruch nehmen könne, glaubt volle Enthaltung üben zu müssen und ohne Gefahr für sich üben zu können, indem er die einzelnen religiösen Genossenschaften sich selbst überläßt. Diese Stellung kann der Staat also teils aus Mangel an Interesse für das religiöse Leben einnehmen, und weil das religiöse Leben von ihm besonders unter dem Eindruck der Verschiedenheit der religiösen Genossenschaften mehr als Sache individuellen Beliebens angesehen wird, und das Bewußtsein von der universellen Bedeutung der christlichen Religion eben durch diesen Eindruck ihm verkümmert worden ist, teils aber auch deshalb, weil sich in dem Staate ein starkes Bewußtsein von dem Rechte der Selbständigkeit seiner Unterthanen in geistlichen Dingen, ein energischer Begriff der Freiheit der Persönlichkeit eingebürgert hat.

Daß aber die Kirche gegenüber dem Staate sich gleichgültig verhält und nach Kräften alle Beziehungen lösen will, das geschieht teils unter der Voraussetzung, daß der Staat ja bloß „Welt" sei, also von donatistischen Voraussetzungen der einzigen Vortrefflichkeit der Kirche aus, welche sich mit einer Neigung zur Weltflüchtigkeit verbinden kann, teils aber auch im mißverstandenen Eifer für die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der frommen Persönlichkeit. Es kann nämlich diese Tendenz von der Vorstellung aus gefördert werden, daß im geistigen Gebiete der Religion nicht etwa nur auf allen Zwang zu verzichten sei, sondern auch auf alle von dem Staate kommende Hilfe, welche nur dazu dienen könne, ein träges Gewohnheitschristentum zu befördern, während es vor allem auf die freie Zugehörigkeit der Persönlichkeit zu der kirchlichen Gemeinschaft ankomme. Es ist der Individualismus, welcher das Freikirchentum begünstigt [1]), und nichts ist natürlicher, als daß hier auf die erziehende Aufgabe der Kirche ein geringeres Gewicht gelegt wird, weil hier überwiegend die Kirche als die Gemeinschaft frei zusammentretender Gläubiger aufgefaßt wird [2]).

Man wird nicht sagen können, daß die Richtung auf Trennung von Kirche und Staat notwendig staatsfeindlich sei, wenn sie von der Kirche befürwortet wird. Sie ist es in dem Maß mehr, als nicht bloß die Freiheit von Staatszwang, sondern auch eine weltflüchtige Betrachtung des Staates mit ins Spiel kommt.

---

1) Vgl. besonders Alex. Vinet, Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la separation de l'eglise et de l'état. Paris 1842.

2) Thompson, Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika, S. 3: „Freiheit in allen mit der Religion zusammenhängenden Dingen ist kein Privilegium vom Staate geschaffen oder zugestanden, sondern ein dem individuellen Gewissen und der Persönlichkeit einwohnendes Recht." Ausdrücklich lehnt er ab, daß die Religionsfreiheit „Duldung" sei (S. 1f. 129f.). Ebendaher ist die Ausübung der bürgerlichen Rechte nicht von irgendeinem Religionsbekenntnis abhängig, was übrigens nach Thompson den amerikanischen Staat nicht hindert, Sekten vom Bürgerrecht auszuschließen, welche Laster befördern. Besonders hebt er auch als Grundsatz der amerikanischen Praxis heraus, daß der Eifersucht der Kirchen vorgebeugt sei, wenn keine eine besondere Bevorzugung vom Staate genieße.

Zwar ist Krauß[1]) der Meinung, daß die Freikirchen eo ipso staatsfeindlich seien, weil dieselben sich an die Stelle des Staates setzen, was von seiner Voraussetzung aus ganz natürlich ist, daß der Staat Kultus, Bekenntnis, Sitte, Organisation als Gegenstände des Rechtes zu behandeln das Recht habe. Es fragt sich indes eben, ob die Kirche wirklich die Pflicht und der Staat das Recht hat, dies alles juristisch zu behandeln. Man wird z. B. nicht sagen können, daß die amerikanischen Freikirchen staatsfeindlich seien; wenigstens nicht in concreto gegen ihren Staat, der freilich jene Ansprüche nicht erhebt, die Krauß dem Staate vindiziert. Nur das wird man zugeben müssen, daß, wenn der Staat die Forderung stellt, die Organisation der Kirche nach ihrer rechtlichen Seite mit zu bestimmen, Streit zwischen den Freikirchen und dem Staate entstehen kann. Allein er könnte ja die Kirchen als Vereine mit Statuten betrachten, deren Prüfung er sich erläßt. Nur etwa bei Vermögensangelegenheiten oder wenn Streit der Denominationen das rechtliche Gebiet, das er sich reserviert hat, berührt, würde er zum Einschreiten genötigt sein. Da würde sich dann freilich auch die Frage erheben, ob der Staat die Denominationen als juristische Personen anerkennen kann, ohne sich um ihre Statuten zu kümmern[2]). Für gewöhnlich würde er aber die Denominationen, welche von freiwilligen Beiträgen ihrer Mitglieder ihre Kosten bezahlen, gewähren lassen. Werden die kirchlichen Genossenschaften es also vermeiden, die staatliche Entscheidung in Vermögens- oder andern Streitigkeiten anzurufen, und wird von

1) a. a. O., S. 251 f.

2) Vgl. hierüber Thompson, Staat und Kirche ɩc., S. 55 f., besonders den Abschnitt über die Test-Cases, S. 57 f. Der Staat Newyork hat gesetzlich bestimmt: „Jede einzelne Kirche muß durch eine korporierte Körperschaft dem Gesetz gegenüber vertreten sein, zu der Laien gehören müssen; das jährliche Einkommen darf eine bestimmte Grenze nicht übersteigen" (S. 65 f.). Hier greift also der Staat doch in die Verfassung der Kirche ein, freilich nur mit Bezug auf das Eigentumsrecht, besonders entstehen Schwierigkeiten bei Spaltungen innerhalb einer Denomination, wo es sich nun fragt, welcher der streitenden Parteien das Kirchenvermögen gehöre. Hier muß natürlich der Staat eingreifen, und das hat Einfluß auf die innere Entwickelung der Kirchen (S. 58. 74 f.). Die Entscheidungen in solchen Fällen sind verschieden ausgefallen (S. 76). Die Kirchen aber fügen sich.

all diesen Denominationen auf die rechtliche Seite ihrer Existenz ein geringes Gewicht gelegt, ihre Konstitution nur als Mittel für den religiösen Zweck benutzt, und tritt dieser in den Aktionen dieser Gemeinschaften als der Mittelpunkt hervor, so ließe sich das Verhältnis derselben zum Staat wohl als ein fortgesetzt freundliches denken [1]). Nur dann vermöchte der Staat diese Grundsätze nicht durchzuführen, wenn es unter den kirchlichen Denominationen solche geben würde, welche den Anspruch erheben, das staatliche Leben mit zu bestimmen, welche ihre äußeren Institutionen, ihre Verfassung als das *Wesentliche* betrachteten und zu einem Staate im Staat würden. Allein hier brauchte der Staat durchaus nicht von seinem Grundsatz überhaupt abzugehen, sondern könnte von der Annahme aus, daß eine kirchliche Denomination ihrem Wesen widerspreche, wenn sie statt der Religion rechtliche Institutionen zur Hauptsache mache, dieser mit Ausnahmegesetzen entgegenzutreten versuchen, welche nicht die Religion als solche treffen, sondern nur den Eingriff in die Politik [2]). Indes zeigt gerade dieser Umstand, daß vonseiten des Staates und der Kirche ein Zusammenstimmen zu dem Grundsatz möglichsten gegenseitigen Ignorierens, *besonders* im *Protestantismus* möglich ist, welcher einerseits dem Staat eine eigene

1) Das zeigt z. B. die Schrift von *Thompson*, welche gleicherweise von Achtung vor dem Staat wie von der vollen Unabhängigkeit der Kirche erfüllt ist, vgl. z. B. S. 141 (letztere ist freilich nicht ganz konsequent durchgeführt).

2) Vgl. *Thompson*, Kirche und Staat 2c., S. 21: „Der Grundsatz, daß der Staat sich nicht in Angelegenheiten der Religion mischen soll, giebt dieser keinen Vorwand, sich in bürgerlichen Angelegenheiten über den Staat oder ihm feindlich zu stellen.“ Vgl. S. 132 f. „Gegen die Jesuiten hat man in Amerika eine gewisse politische Handhabe, da keiner Bürger werden kann, der nicht allen Gehorsam einer *auswärtigen* Oberherrlichkeit gegenüber abschwört“ (S. 18. 133). Indes verhehlt sich Thompson die Gefahren nicht, die von dieser Seite drohen. Die Zahl der Katholiken hat sich in 20 Jahren verdreifacht; während die Anzahl ihrer Kirchen 1/16 der Kirchen des Landes beträgt, beträgt ihr Vermögen 1/6 des Kirchenvermögens des Landes. Nichtsdestoweniger versichert Thompson S. 142: „Deutschland und Italien brauchen in ihrem Kampfe für die Unabhängigkeit des Staates nicht zu fürchten, daß sich in den Vereinigten Staaten die Lehre von der Oberherrlichkeit des Papstes hinter der Unabhängigkeit der Kirche verschanzen dürfe.“

Aufgabe für sich zuerkennt und anderseits im Kirchenbegriff grundsätzlich die rechtliche Seite der Kirche hinter die religiöse zurückstellt, und selbst, wo die Verfassungsfrage zu Spaltungen geführt hat, wie im Bezirk der reformierten Kirche, doch wenigstens nicht die Verfassung der Kirche mit der des Staates in Rivalität setzen will, da dieselbe für die Kirche doch nur Mittel sein sollte, um das religiöse Leben nach Kräften zu fördern. Wenn aber vollends viele Denominationen vorhanden sind, hat der Staat es noch weit leichter, sich nicht in ihre Angelegenheiten zu mischen, ja, sie zu ignorieren, da, wenn je eine staatsfeindlich sein sollte, sie doch dem Staate gegenüber nicht mächtig genug sein würde, um ihm zu schaden [1]).

So wenig übrigens die Freikirche notwendig staatsfeindlich ist, so wenig ist der von der Kirche freie Staat notwendig irreligiös. Denn wenn er auch die bürgerlichen Rechte durchaus nicht von der Religion abhängig macht, ebendaher auch den Eid ohne alle religiösen Zeremonieen und Anrufungen leisten lassen wird [2]), so daß auch ein Quäker ihn leisten kann, so ist doch denkbar, daß da, wo die öffentliche Sitte religiös ist, wo das Volk die Fröm-

1) Übrigens haben auch Staatsmänner in katholischen Ländern diese Idee sich angeeignet, was natürlich nichts dagegen beweist, daß sie unter Voraussetzung des Protestantismus entstanden ist. Z. B. Cavour und neuerdings Minghetti („Stato e Chiesa") in Italien. Interessant schreibt gegen diese Ansicht R. Mariano a. a. O., S. 386f. 247f. Er berührt sich vielfach mit dem bekannten Schüler Hegels in Italien, Vera: „Cavour et l'église libre dans l'état libre." Vgl. die beachtenswerte Kritik Zellers von der Schrift von M. Minghetti, in der Rundschau (November 1879), S. 310f. Daß übrigens der Staat die Vermögensverhältnisse der Kirchen rechtlich schützt und in streitigen Fällen entscheidet, die Anerkennung der Kirchen als Korporationen, welche Vermögen haben können, von seinen Gesetzen abhängig macht, den Kirchen auch für den Gottesdienst Rechtsschutz gewährt, ist in Nordamerika anerkannt (vgl. Thompson a. a. O., S. 53f. 110f.). Ob aber der Staat nicht noch weiter gehen und solche Denominationen, welche für sein Volk besonders wichtig sind, auf positive Weise unterstützen soll, könnte man fragen. Die Bejahung der Frage führte allerdings zu einem volleren Staatsbegriff und einem tieferen Rechtsbegriff, als der von Vinet vorgetragene oder der nordamerikanische (s. u. S. 330f.).

2) Vgl. Thompson a. a. O., S. 106f. Der Eid wird dann eine feierliche Aussage, deren Fälschung der Staat straft.

migkeit liebt, und wo es ohne Eingriff in die Rechte des Einzelnen auf volle Religionsfreiheit geschehen kann, auch der Staat seine freundliche Stellung zur Religion offenbart, wie es in Nordamerika geschieht, wenn derselbe z. B. für die Sonntagsheiligung sorgt, für die Armee und Flotte Geistliche anstellt, Staatsfeste um der Sonntagsheiligung willen auf den Montag verlegt, Dankfeste anordnet, wenn endlich die Sitzungen des Kongresses mit Gebet eröffnet werden [1]). Offenbar ist das nur dann möglich, wenn die Religion eine öffentliche Macht ist und die Sitte von derselben beeinflußt wird. Die Voraussetzung ist, daß die große Mehrzahl des Volkes solcher Sitte zustimmt und anhängt. Die Furcht vor einer Entchristlichung der Nation ist hier ganz leer, obgleich prinzipiell dem Staat nicht christlicher Charakter zugeschrieben wird. Vielmehr haben die Kirchen die volle Freiheit der Entwickelung und wirken trotz ihrer Mannigfaltigkeit dahin zusammen, daß sie der öffentlichen Sitte ein eigentümliches Gepräge geben, das der Staat respektiert.

Freilich, wenn auch der Protestantismus wesentlich diese Stellung ermöglicht hat, in dem sich der gemeinsame Gegensatz gegen Byzantinismus und Romanismus geltend macht, so ist diese Auffassung doch ein Extrem, welches auch auf protestantischem Boden seine Bedenken hat. Denn einmal kann es bei solch künstlicher Trennung von Staat und Kirche, welche beide doch dieselben Personen befassen, leicht dazu kommen, daß das Staatsleben in kirchlichen Kreisen für gewöhnlich ignoriert wird [2]), daß für den Staat die Gefahr nahe liegt, gerade die frommen Kreise von der stetigen patriotischen Mitwirkung ausgeschlossen zu sehen und so den nunmehr wirklich weltlichen, d. h. unfrommen Elementen im Volke überliefert zu werden.

---

1) Thompson a. a. O., S. 111.

2) Wenn das auch nicht notwendig ist. Thompson selbst deutet übrigens eine solche Gefahr an (S. 139f.). Die englischen Dissenters ziehen sich nicht vom Staatsleben zurück. In Nordamerika zeigen sich nach Thompson, S. 115 f. die kirchlichen Korporationen großenteils patriotisch, ja haben in hervorragender Weise für den Staat Opfer gebracht, freilich mehr in extraordinären Fällen.

Infolge davon werden dann die frommen, kirchlichen Volksteile erst recht den Staat als weltlich ansehen und um so mehr sich von ihm zurückziehen. Es wird ein circulus pravus. Das kann aber für den Staat unmöglich von Vorteil sein, eine Fülle gewissenhafter Menschen von der Teilnahme am Staatsleben ausgeschlossen zu sehen. Denn wenn sie ihm auch nicht feindlich sind, so entbehrt er doch ihrer energischen Mitwirkung. Das Schlimmste daran aber ist die Kehrseite, daß dann diejenigen Elemente im Volksleben in den Vordergrund treten, welche am wenigsten mit dem Christentum verwachsen sind oder welche Denominationen angehören, welche gegen den Staat aggressiv vorgehen, um denselben nach ihren Grundsätzen zu beeinflußen. Ich will nicht im einzelnen schildern, welche Folgen sich hieraus ergeben mögen. Aber manche Schäden im Staatsleben der Vereinigten Staaten von Nordamerika mögen darin ihren Sitz haben. Kurz, es ist zwar nicht notwendig, aber bleibt immerhin eine Gefahr, daß, wenn Kirche und Staat sich nach Kräften ignorieren, die Anhänger der Kirchen vom Staatsleben sich zurückziehen, daß die Spaltung, welche objektiv existiert, auch in dem Bewußtsein der Subjekte die bezeichnete Einseitigkeit hervorrufe.

Dieser Zwiespalt tritt aber doppelt bedenklich auf, wenn die Trennung von Staat und Kirche in katholischen Völkern durchgeführt werden soll. R. Mariano [1]) polemisiert hiergegen mit vollem Rechte. Bleibt die römisch-katholische Anschauung die der Menge des Volkes, so können unmöglich die freien politischen Formen irgendeinen wertvollen Inhalt bekommen. „Es fehlt der echte, ruhige und starke Geist der Freiheit, der nur vom Gewissen ausgehen kann.“ Wenn der Staat dann die Kirche ignoriert, entsteht fast unvermeidlich Feindschaft, weil die Kirche den Staat ihrerseits nicht ignoriert. Auch Lavelaye [2]) weist darauf hin, wie die dem päpstlichen Absolutismus unterworfenen Nationen zu einer wirklich von der Kirche freien Verfassung des Staates nicht kommen

1) a. a. O., S. 249.

2) „Protestantismus und Katholicismus in ihren Beziehungen zur Wohlfahrt und Freiheit der Völker“, S. 32 f.

können. Im Gegenteil pflegt dann ein Schwanken einzutreten. Bald glaubt der Staat sich völlig von der Kirche befreien und sie ignorieren zu können, wird dann aber irreligiös geleitet, befördert mindestens durch die dann notwendige Opposition gegen die Kirche, welche einen von ihr unabhängigen Staat, auch wenn er sie ignoriert, nicht dulden will [1]), die Irreligiosität, da ja die in der katholischen Kirche vertretene Religiosität hier die einzig namhafte ist. Die Folge aber pflegt dann eine Verwilderung des Volkes zu sein, welche den Staat schließlich wieder in die Gewalt der Kirche zurückführt [2]). Weil die katholische Kirche selbst eine Feindin des freien Staates ist, hat es ein Staat mit katholischen Unterthanen unendlich schwer, sich auch nur selbständig der Kirche gegenüberzustellen, geschweige denn eine völlige Trennung von der Kirche durchzuführen [3]).

Uns liegt aber wesentlich ob, die Folgen dieser Trennung von Staat und Kirche für die Kirche ins Auge zu fassen. Da ist es nun entschieden protestantisch, wenn auf die Hebung des Bewußtseins der Verantwortlichkeit und auf die Gewissensfreiheit

---

1) Die römische Kirche pflegt zufrieden zu sein, wenn der Staat sie ignoriert, solange als sie nicht mächtig genug ist, ihn zu beherrschen, um so mächtig zu werden, um ihn dereinst auch beherrschen zu können. Oder sie will die Freiheit von Privatgesellschaften und die Rechte einer bevorzugten öffentlichen Stellung. Vgl. Golther, Staat und Kirche in Württemberg, S. 17. Die letztere Stellung hat man in den 50er Jahren in Preußen der katholischen Kirche gelassen, vgl. S. 18.

2) Vgl. die trefflichen Ausführungen über Frankreich bei Laveleye a. a. O., S. 31 f.

3) Es ist interessant, wie Mariano auf das Projekt kommt, daß durch die gesteigerte Beteiligung am Staatsleben die Einsicht geweckt werden solle, daß es einer neuen religiösen Basis für den Staat bedürfe. Wenn nämlich die Ultramontanen in Italien am Staatsleben sich beteiligen, hofft er, daß eine Gegenpartei sich bilden werde, welche dieser Überzeugung der Notwendigkeit einer neuen religiösen Basis Ausdruck gebe, und so könne der Patriotismus zum Anlaß für eine religiöse Erneuerung werden, die dann auch dem Staate zugute komme. Vgl. a. a. O. den Abschnitt: Minghetti und Curci, S. 374—407. Allein hier liegt wieder die Idee einer Staatsreligion zugrunde, die nur der Gegenfüßler von dem hierarchisch geleiteten Staat, von dem papistischen Ideal wäre.

ein großes Gewicht gelegt wird. Der Hinweis auf die Leistungen, welche die Glieder der Kirchen den letzteren leisten, ist sehr gewichtig. Allein prinzipiell angesehen, wäre es doch ein übereilter Schluß, wenn man aus dem Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit sofort die möglichste Gleichgültigkeit des Staates gegen alle einzelnen Kirchen ableitete. Denn niemand wird in seiner Gewissensfreiheit dadurch gehemmt, daß der Staat einzelne Kirchen, die für das Volk besonders wichtig sind, unterstützt. Man sagt zwar, dadurch entstehe Eifersucht der Kirchen, und der Staat thue keiner Kirche damit eine Wohlthat, da er in demselben Maße die selbständige Mitarbeit der Personen an ihrer Kirche lähme. Allein jene Eifersucht besteht auch so unter den Denominationen ebenso stark, als wo Landeskirchen sind; ja, die Konkurrenz der Freikirchen verleitet sie häufig, auf äußere Erfolge zu blicken und das innere Leben zu unterschätzen. Zur Selbstthätigkeit kann trotz der Staatshilfe noch Raum genug bleiben.

Ferner muß man zwar zugestehen, daß die Vereinigten Staaten in ihrem Volksgeiste den stärksten Einfluß der Religion aufweisen. Die Kirchen üben eine bedeutende erziehliche Macht aus, obgleich sie mit dem nationalen Leben nicht in enger Verbindung stehen. Nichtsdestoweniger droht die Gefahr, daß die Religion mehr als eine eigene Größe neben dem übrigen Leben hergeht, ohne dasselbe mit ihrer Wärme zu durchdringen. Krauß führt in einem besonderen dem Freikirchentum gewidmeten Abschnitte aus [1]), wie die Freikirchen in Gefahr kommen, den Zusammenhang mit dem Volksleben zu verlieren, Wissenschaft, Sitte, politische und ästhetische Bildung nicht genügend zu würdigen, überhaupt die Aufgabe der Kirche, als Sauerteig zu wirken, die erziehliche Aufgabe leicht aus den Augen zu lassen. Wenn er sicher auch zu stark aufträgt, so ist es doch richtig, daß diese Kirchen dem

1) Vgl. a. a. O., S. 244f. 251f.; auch Ernest Stroehlin, „L'église et l'état" (1879). Er weist besonders auf die Abhängigkeit der Geistlichen von den Gemeinden in der Freikirche hin, ein Vorwurf, dem freilich die Herrschaft der Geistlichen über die unmündig gehaltenen Gemeinden als ein völlig unprotestantisches Übel gegenübersteht. Auch trifft diese Abhängigkeit nicht bei allen Freikirchen zu, z. B. nicht bei den Episkopalisten Nordamerikas.

gesamten nationalen Leben ferner stehen, da sie nicht Volkskirchen sind, während eine mit dem nationalen Leben des Staates enger verbundene Kirche weit leichter das gesamte nationale Leben mit religiösem Geiste durchdringt, dazu erzieht, alle Zweige des nationalen Lebens als gottgewollte zu pflegen, ohne daß sie dieselben deshalb direkt beherrschen wollte, eben dadurch aber zugleich selbst eine günstige Rückwirkung erfährt; denn die Art der in der Kirche so gepflegten Frömmigkeit ist weniger abgeschlossen und eng.

Dieser Anschluß an die Nation, an die im Staate organisierte Nation ist auch dem Wesen des Protestantismus durchaus nicht zuwider, der überall die natürliche Basis menschlicher Verhältnisse also auch die Nationalität anerkennt. Man könnte freilich sagen: Gerade durch die Freiheit vom Staate werde es erst möglich, daß der Protestantismus die unendliche Mannigfaltigkeit, welche in ihm liege, zur Darstellung bringe, indem alle ihm innewohnenden Kräfte so erst zum vollen Leben geweckt werden. Die Einheit brauche nicht in der kirchlichen Organisation, sondern müsse in der alle verbindenden Einheit des Geistes gefunden werden, welche sich in freien Verbindungen der verschiedenen Denominationen wie z. B. der evangelischen Allianz ihren Ausdruck gebe. Viele Denominationen seien kein Schade, sondern ein Vorzug, weil jede ihre Eigenart am besten auspräge. Allein diese Mannigfaltigkeit, verzerrt sich nur zu leicht zu Einseitigkeiten, denen in jeder einzelnen Gemeinschaft kein Gegengewicht geboten ist. Sind dagegen diese Gegensätze in einer Volkskirche zusammengefaßt, so werden sie vielleicht stärker aufeinanderplatzen, nichtsdestoweniger aber doch auch einander gegenseitig ergänzen. Es werden allemal Richtungen entstehen, welche zwischen den Gegensätzen vermitteln, und auf diese Weise wird dann das Gute, was die einseitigen Richtungen vertreten, für die Gesamtheit gerettet. Es ist zwar eine Thatsache, daß die verschiedenen Denominationen in den vereinigten Staaten sich einander nähern, während bei uns die Gegensätze in einer Kirche sich zu verschärfen scheinen. Allein das beweist nicht, daß die amerikanische Vielheit der Denominationen dem Gedeihen des Protestantismus mehr Vorschub leiste. Denn gerade das ist für die Kirche von dem größten Segen, daß sie als Einheit Mannig-

faltigkeit in sich hege, nicht aber daß jede Abweichung eine besondere Kirchenbildung veranlasse. Die amerikanischen Denominationen haben gerade darin ihre Schwäche, daß jede in ihrem Kreise nur Einförmigkeit duldet und daß nur alle Denominationen zusammengenommen eine große Mannigfaltigkeit darstellen. Das drückt insbesondere auf die der Kirche notwendige wissenschaftliche Funktion. Man würde unrecht thun, wenn man diesen Freikirchen wissenschaftliches Interesse absprechen wollte. Im Gegenteil sind gerade die großen Freikirchen Amerikas ein Beweis mehr dafür, daß die Wissenschaft für die Kirche unentbehrlich ist, da sie meist wissenschaftliche Institute haben, wie z. B. selbst die Baptisten, welche bei uns sich nicht zu wissenschaftlicher Beschäftigung erheben können, vor allem aber die Presbyterianer. Allein gerade die strenge Absonderung jeder namhaften individuellen Lehrbildung zu einer besonderen Denomination kann der Wissenschaft nicht dienen. Man kann wohl sagen, die Freiheit der Wissenschaft sei nicht gefährdet, weil einer, der mit seiner Denomination nicht stimme, zu einer andern übergehen könne. Allein dort ist er dann wieder an die Lehre der etwaigen neu von ihm gewählten Denomination gebunden. Zu einer wirklich freien wissenschaftlichen Forschung kann es dabei kaum kommen. Das praktische Interesse ist dem wissenschaftlichen in dem Maße übergeordnet, daß die für das Gedeihen der Wissenschaft notwendige Selbständigkeit leicht verloren geht [1].

---

1) Dazu kommt, daß die Theologie das richtige Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften so kaum finden kann. Zwar haben verschiedene Denominationen wissenschaftliche Institute, welche auch die übrigen Wissenschaften betreiben. Allein dagegen ist einmal das Bedenken, daß die einzelnen Wissenschaften zu sehr von den religiösen Interessen der Denominationen in Abhängigkeit erhalten werden, was ja im höchsten Grade bei den katholischen Universitäten der Fall ist, wo eine mittelalterliche Herrschaft der Theologie über die anderen Wissenschaften sich geltend macht; ferner aber kann es auch so zu einer nationalen Wissenschaft schwer kommen. Lösen sich aber die übrigen Wissenschaften von der Theologie ab, so ist die Folge, daß eine Beziehung zwischen ihnen und der Theologie nicht übrig bleibt, die nur durch eine einer Nationalkirche entsprechende Theologie erhalten werden kann, da eine solche nur Vertretung auf den nationalen wissenschaftlichen Instituten finden kann, nicht aber jede Theologie der vielen Denominationen. Für die

Die bezeichneten Mängel aber haben ihren Grund darin, daß die Kirche es verschmäht, mit dem nationalen Leben in engere Fühlung zu kommen und daß eine Volkskirche, die sich freilich nicht schlechthin von dem organisierten nationalen Leben des Staates trennen kann, verworfen wird. Eine Lage, welche allerdings eine protestantische Freikirche notwendig macht, ist die, wenn ein katholischer Staat dem Protestantismus dermaßen abgeneigt ist, daß er selbst jede Verbindung mit demselben aufgiebt oder denselben gar zu unterdrücken versucht. Allein weder der Staat ist hier seinen höheren Aufgaben nach gewürdigt, noch ist die Kirche mit dem nationalen Leben im Zusammenhang erhalten [1]). Dagegen paßt das System der Freikirche wohl für kleine Religionsgemeinschaften, welche keine nationale Bedeutung haben können [2]).

Wenn wir nun all den bezeichneten Auffassungen nicht folgen können, weder die Kirche im Staat mehr oder weniger untergehen kann, noch der Staat von der Kirche beherrscht werden soll, wenn ferner beide sich nicht ignorieren sollen, so bleibt nur noch die Ansicht möglich, daß beide in ein positives Verhältnis auf Grund

---

Theologie insbesondere ergiebt sich noch der Nachteil, daß entweder alle anderen möglichen Positionen, welche nicht die eigene Denomination billigt, ignoriert oder sofort ohne tiefere Prüfung um des praktisch-kirchlichen Interesses willen unter polemischem Gesichtspunkte betrachtet werden, so daß eine eigentliche gegenseitige Befruchtung der verschiedenen Standpunkte bedeutend erschwert ist. Das kann aber schließlich auch auf die Kirche nur schädlich zurückwirken.

1) Vgl. die Kritik des nordamerikanischen Systems bei Golther, Staat und Kirche im Königreich Württemberg, S. 16f., ebenso die Kritik der Freikirche bei Jacoby, Staatskirche, Freikirche, Landeskirche, besonders S. 26f.

2) Die kleinen Religionsgenossenschaften, welche nicht als öffentliche Macht betrachtet werden können, fallen unter den Charakter von Privatvereinen zum Zwecke der Erbauung. Der Staat wird im Interesse der Gewissensfreiheit ihrem Bestand oder dem Entstehen von neuen kein Hindernis in den Weg legen, sondern höchstens im Notfalle sich repressiver Maßregeln bedienen. Aber ebenso wenig kann er solchen Sekten, deren Entstehen er nicht hindert, sofort mit positiven Leistungen zuhilfe kommen. Vgl. Herrmann, Über die Stellung der Religionsgemeinschaft im Staate, S. 18f.

ihrer relativen Selbständigkeit zu einander treten. Allein hier ist zweierlei zu beachten. Einmal kann hier streng genommen nicht von der Kirche geredet werden, die empirisch nicht existiert, sondern nur von den Kirchen, welche auf das Volksbewußtsein einen so bedeutenden Einfluß ausüben, daß sie als eine öffentliche Macht zu betrachten sind. Sodann aber setzt das Verhältnis von Staat und Kirche, wie wir es im Auge haben, einen hoch entwickelten Staat voraus [1]). Wie oben bemerkt muß die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses sich zugleich aus dem Staatsbegriff ergeben. Wir betrachten zunächst den Einfluß des Staates auf die Kirche, sodann den Einfluß der Kirche auf den Staat.

Niemand pflegt zu bezweifeln, daß der Staat, möge er sonst noch andere Aufgaben haben, das Recht zu verwalten habe [2]). Freilich ist hier zunächst darüber Meinungsdifferenz, in welchem Umfange der Staat das Recht handhaben solle, ob er als Rechtsstaat sich in alle rechtlichen Verhältnisse einmischen dürfe. Es gebe ein Familienrecht, meinen manche, in das der Staat nicht eingreife; es gebe rechtliche Verhältnisse im sozialen Leben, welche der Staat für gewöhnlich ignoriere. Ebenso sei es aber auch mit der Kirche; auch wenn die Kirche eine rechtliche Seite habe, folge daraus noch nicht, daß der Staat dieselbe mitbestimme. Allein wie soll man das Recht, das der Staat pflegen soll, von dem übrigen Recht abgrenzen? Es kann ja sein, daß ein und dieselbe Sache verschiedene Seiten hat, eine rechtliche und eine andere, dann kann natürlich der Staat nicht allein rechtlich diese Sache entscheiden, wenn er ihr gerecht werden will. Aber ebenso wenig kann seine Mitwirkung aus-

---

1) Diese Entwickelung ist teilweise eine Folge des — wie auch immer näher vermittelten — Einflusses der Kirche auf den Staat, s. unten.

2) Vgl. die vortreffliche Arbeit von Zeller („Staat und Kirche"), der das Verhältnis des Staates zur Kirche mit gewohnter Schärfe und Präcision darlegt, und dabei den Begriff des Rechtsstaates zugrunde legt; Golther, Staat und Kirche 2c., S. 18 f.; auch Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, § 172, S. 351. 352, der freilich die Kirche noch die geistliche Seite des Staates nennt, in concreto aber der Selbständigkeit beider gerecht zu werden sucht. Köstlin a. a. O., S. 218 f.

geschlossen werden, sobald das Rechtsgebiet mit in Betracht kommt. Denn wenn er auch nicht selbst alles Recht schafft, so muß er das Gewordene doch sanktionieren; es muß eine letzte Rechtsquelle auf Erden geben, in welcher alles Recht seine letzte einheitliche Zusammenfassung und Begründung findet, welche die letzte rechtliche Autorität ist. Wenn z. B. auch für gewöhnlich der Staat in die rechtlichen Verhältnisse der Familie, z. B. in das Züchtigungsrecht der Eltern nicht eingreift, so hat das einesteils seinen Grund darin, daß hier weniger das rechtliche als das erziehliche Moment in Betracht kommt; anderenteils aber ist doch auch dieses Recht von dem Staatsrechte umfaßt, da der Staat Zufügung körperlicher Schäden nicht duldet. Also insofern der Staat das Familienleben vor Vergewaltigungen schützt, ihm die Möglichkeit einer sicheren Entwickelung verschafft, umfaßt er es rechtlich. Ebenso ist eine freie Entfaltung des sozialen Lebens nur unter der Voraussetzung des Rechtes, das der Staat vertritt und durch das alle diese Verhältnisse geschützt sind, möglich. Wenn die Kirche nun auch eine rechtliche Seite hat, so wird sie an diesem Punkte auch von dem Staate, der für das Recht nach allen Seiten die letzte Quelle ist, umfaßt werden. Denn wenn er auch über die speziellen Interessen der Kirche, um deren willen sie allein rechtlicher bestimmter Ordnungen bedarf, die aber selbst nicht rechtlicher Art sind, nicht aus sich selbst bestimmen kann, so hat er doch, insofern dieselben zugleich in das rechtliche Gebiet übergehen, mitzusprechen.

Ferner aber kann der Staat als Rechtsstaat verschieden gefaßt werden. Man sieht einerseits als die Aufgabe desselben nur an die erzwingbare Negation des Unrechts, sei es, daß drohende Rechtsverletzungen verhindert oder geschehene gestraft werden. So wäre seine Thätigkeit wesentlich nur erhaltender Art. Allein dieser wesentlich auch von Kant vertretene Rechtsbegriff ist schon von H. Grotius und später in übertriebener Weise von J. G. Fichte überschritten worden, die dem Recht auch einen positiven Inhalt geben wollen. Das Recht ist das Fundament alles sittlichen Lebens. Es garantiert allen sittlichen Größen, den einzelnen Subjekten, wie den Gemeinschaften inbezug auf die äußeren Existenzbedingungen die Möglichkeit ihrer sittlichen Entwickelung. Der Schutz gegen Rechtsverletzungen genügt nicht. Vielmehr wenn

es das Recht, weil die Pflicht der sittlichen Subjekte und Gemeinschaften ist, sich in Thätigkeit zu entfalten, so gehören zu diesem Recht auch die positiven äußeren Bedingungen, welche diese Entwickelung allein ermöglichen, die je nach der vorliegenden Aufgabe verschieden sind. Es ist nun die Aufgabe des Staates, überall für die positiven notwendigen äußeren Bedingungen der Entwickelung der sittlichen Subjekte und Gemeinschaften Sorge zu tragen. So allein hat der Staat einen würdigen Inhalt, er ist conditio sine qua non für alles sittliche Leben [1]).

Um seine Aufgabe zu erfüllen, ist die erste Bedingung, daß der Staat allen anderen Gebieten gegenüber sich seine Selbständigkeit wahre und keine Eingriffe in sein Rechtsgebiet gestatte. Sodann aber ist in der bezeichneten Aufgabe des Staates ein positiver Einfluß auf alle sittlichen Gebiete enthalten und zugleich die Grenze dieses Einflusses. Er schafft die äußeren Bedingungen dafür, daß die sittlichen Gemeinschaften Sittliches produzieren können; aber er produziert nicht selbst das, was eben von diesen Gemeinschaften selbständig hervorgebracht werden soll. Wir haben beide Seiten mit Bezug auf die Kirche zu betrachten. Beginnen wir mit der negativen!

Der Staat kann sich von der Kirche keine Eingriffe in sein

---

1) Diese Auffassung vom Wesen des Staates ist einmal der entgegengesetzt, welche dem Staat lediglich die Aufgabe zuerteilt, Leben und leibliche Güter zu garantieren, mag das mehr auf dem Wege der Respektierung der individuellen Freiheit (Locke) oder der Betonung der schlechthinnigen Staatsgewalt gegenüber den Individuen (Hobbes, Sozialismus) geschehen; sodann aber auch derjenigen, welche den Staat in antiker Weise als den Inbegriff aller Sittlichkeit auffaßt, als ob er dieselbe hervorbrächte, wobei die Subjekte und die übrigen sittlichen Gemeinschaften zu kurz kämen, welche selbst Sittliches produzieren. Mit der Auffassung des Staates als Kulturstaates berührt sich unsere Ansicht nur insofern, als der Staat überall für die äußeren Bedingungen der Kulturentwickelung, ohne welche dieselbe nicht möglich ist, Sorge zu tragen hat. Wer diese Bestimmung für zu elastisch hält, mag sich daran erinnern, daß die Thätigkeit des Staates durch die sittliche Aktivität, welche er nur ermöglichen soll, begrenzt ist, so daß er nicht in die sittliche Thätigkeit selbst eingreifen kann, ohne mit seiner Aufgabe in Widerstreit zu kommen. Im einzelnen ist die Grenze oft schwer zu bestimmen, hängt auch von den konkreten Verhältnissen ab. Vgl. Dahn, Rechtsphilosophische Studien, S. 128 f.

Rechtsgebiet gefallen lassen. Alles, was der Staat der Kirche Positives leisten kann, wird dadurch bedingt sein, daß die Kirche die rechtliche Funktion des Staates anzuerkennen bereit ist. Die Kirche muß demgemäß die staatliche Gesetzgebung anerkennen inbezug auf die Ordnung der Eigentumsverhältnisse, da das Eigentum weder des Einzelnen noch der Korporationen ohne den Staat zu seiner vollen rechtlichen Gültigkeit kommen kann. Dasselbe gilt von der rechtlichen Seite der Ehe. Die Kirche ist verpflichtet, die von dem Staate geschlossene Ehe als rechtsgültige Ehe anzuerkennen, das um so mehr, als sie durch ihre Weihe schlechterdings nicht imstande ist, die Rechtsgültigkeit derselben zustande zu bringen. Mag die staatliche Ehegesetzgebung auch nicht nach Wunsch der Kirche sein, das kann sie in keinem Falle berechtigen, eine nach derselben rechtmäßig geschlossene Ehe nicht als Ehe gelten zu lassen. Sie hat nicht das Recht, ein eigenes Eherecht dem staatlichen gegenüberzustellen. Daher wird auch der Staat, wenn er das rechte Bewußtsein von sich hat, fordern, daß die kirchlichen Trauformulare die durch den Staat geschlossene Ehe rückhaltlos als solche anerkennen [1]). Der Staat muß sich überhaupt überzeugen

1) Die Formel des „Zusammensprechens", welche durchaus mißverständlich ist, weil sie die Auffassung nicht ausschließt, als ob die Kirche erst die eheliche Verbindung herstellte, hat hienach kaum mehr Berechtigung. Wenn Köhler a. a. O. S. 40 meint, liturgisch sei die ausführliche Berücksichtigung des staatlichen Eheschließungsaktes nicht anwendbar und thue dem selbständigen Charakter der kirchlichen Trauung Abbruch, so ist das mindeste, was man fordern muß, daß ein nicht mißverständlicher Ausdruck gebraucht werde; ich vermag übrigens nicht einzusehen, was es der Feierlichkeit schaden soll, wenn die staatliche Eheschließung erwähnt wird. Die kirchliche Trauung ist eben nicht mehr selbständig; vielmehr gerade nach Köhlers vollkommen richtiger Auffassung ist die staatliche Ehe schon Ehe; die Kirche ist also von diesem actus insofern abhängig, als sie ihn für ihre Benediktion voraussetzt; und nun soll es liturgisch nicht angehen, diesen Sachverhalt zu klarem Bewußtsein zu bringen! Scheuerl a. a. O. S. 105 f. will die Formel „Zusammensprechen" nicht aufgeben, etwa das Wort „ehelich" weglassen. Er hält aber die Belehrung des Volkes darüber für notwendig, daß diese Formel nichts besagen solle, als daß „die Ehe nicht bloß der bürgerlichen, sondern auch der kirchlichen Eheordnung entspreche, daß die Eheleute nicht bloß kraft bürgerlichen Gesetzes, sondern auch kraft göttlicher Zusammenfügung ehelich verbunden seien". Allein einmal ist nicht einzusehen, warum man nicht

können, daß er als Rechtsinstitut von der Kirche anerkannt wird und kann in dieser Beziehung jedenfalls ein Aufsichtsrecht über die Kirche beanspruchen. Und davon ist keine der kirchlichen Funktionen ausgenommen. Nur muß bemerkt werden, daß das sittliche Verhältnis zwischen Staat und Kirche auf dem gegenseitigen Vertrauen beruht und daß eben deshalb unter normalen Verhältnissen von einem solchen Aufsichtsrecht kein Gebrauch gemacht wird. Nur wenn der Staat in den Zustand der Verteidigung gegen Eingriffe in sein Gebiet gedrängt ist, wird er von diesem Rechte Gebrauch machen müssen, was dem an sich nur negativen Charakter dieses Rechtes entspricht; und auch dann wird der Staat gut thun, vorsichtig zu verfahren und

---

eine klare, unzweideutige Formel wählen soll, statt der zweideutigen, warum nicht das Wort „Einsegnen" gebraucht werden soll, wenn doch nach ihm selbst (S. 109) das „Wesentliche die Einsegnung ist". Denn bloß um der liturgischen Tradition willen unter veränderten Verhältnissen eine nunmehr zweideutige Formel beizubehalten, kann doch nicht im wahren Interesse der Kirche liegen. Sodann aber ist es auch sachlich mißverständlich, wenn nach Scheuerl doch wieder das Neue an der Trauung sein soll, daß die Ehegatten göttlich zusammengefügt werden, als ob die bürgerliche Trauung das religiöse Bewußtsein ausschlösse, während er selbst S. 104 sagt, die protestantische Kirche könne nicht glauben, daß die bürgerliche Eheschließung „ein bloßer Kontrakt ohne religiöse Bedeutung sei und daß die kirchliche Mitwirkung notwendig sei, um aus diesem Kontrakte eine göttliche Zusammenfügung zu machen". Ist das letztere wirklich nicht die Meinung der protestantischen Kirche, so bleibt ihr eben in der That nichts als die Einsegnung übrig, und das anzuerkennen, ist dann einfache Pflicht liturgischer Wahrhaftigkeit, die nicht durch etwaige liturgische Ästhetik, hinter der sich oft eine halb bewußte, halb unbewußte Abneigung gegen die Zivilehe verbirgt, verdrängt werden darf. Daß selbst Ansichten sich geltend machen, welche die bürgerliche und kirchliche Eheschließung als sich ausschließend auffassen, ist ein Zeichen dafür, daß die freundliche Stellung zum Staate, auf die sich der Protestantismus etwas zugute thut, sehr ins Schwanken gekommen ist, was ebenso die Opposition gegen die Zivilehe beweist. Eine andere Frage ist die, ob jede staatlich geschlossene Ehe von der Kirche getraut werden solle. Hier handelt es sich nicht um die Anerkennung der rechtlichen Gültigkeit der Ehe, sondern darum, ob sich in gewissen Fällen aus kirchlichen Gründen Bedenken gegen die kirchliche Einsegnung erheben. S. o. S. 185 f. Die Frage, ob die Kirche auf die Staatsgesetzgebung verbessernd wirken könne, ist unten zu behandeln.

nicht den Schein zu erwecken, daß er willkürliche Eingriffe in das kirchliche Heiligtum sich gestatte. Er wird eben deshalb durch seine Gesetzgebung sich schützen und die Fälle der Gesetzesübertretung nicht willkürlich, sondern nach richterlicher Entscheidung ahnden müssen. Wenn es z. B. notorisch feststeht, daß kirchliche Beamte den öffentlichen Kultus dazu mißbrauchen, den Gehorsam gegen die Staatsordnung in den Augen der Gläubigen zu untergraben, so ist es kein Eingriff in die Kultusfreiheit, die hier fremden Zwecken dienstbar gemacht wird, wenn der Staat solchem Unwesen ein Ende macht. Nicht anders ist es mit der kirchlichen Lehrfreiheit, wenn sie zu ähnlichen Zwecken gemißbraucht wird. Wenn man hier die wissenschaftliche Lehrfreiheit als Parallele zuziehen wollte, so ist eine direkte Aufforderung zu Ungehorsam gegen die bestehenden Gesetze auch hier nicht gestattet; vollends aber besteht der große Unterschied, daß die Kirche ein praktisches Institut ist, daß ihre Lehre die Richtschnur für die praktischen Funktionen sein soll. Falsche Grundsätze im allgemeinen kann hier der Staat freilich nicht beseitigen, die Gesinnung kann er nicht strafen. Aber die Anwendung staatsfeindlicher Grundsätze in konkreten Handlungen hat er das Recht zu verhindern. Wenn die Seelsorge an sich noch mehr privater Natur ist als Kultus und Lehre, so kann das doch den Staat nicht hindern, daß, wenn die Kirche ihre seelsorgerliche Machtvollkommenheit gegen den Staat mißbraucht, die Thätigkeit solcher Seelsorger zu inhibieren, welche den mit Hilfe des Staates ihnen gewährten Einfluß zur Schwächung des Staates mißbrauchen. Der Staat hat naturgemäß das Recht, einem Beamten, der seine kirchliche Stellung zu der Kirche an sich fremden staatsfeindlichen Zwecken mißbraucht, die Führung des unter seinem rechtlichen Schutz stehenden öffentlichen Amtes zu untersagen. Es kann dabei den Staat nicht die Furcht davor lähmen, daß ja so die Seelsorge verwaist werde. Denn eine Seelsorge, welche den Respekt vor der Obrigkeit untergräbt, zerstört die Basis des geordneten sittlichen Zusammenlebens. Wollte man aber einwenden, daß in Wirklichkeit die Seelsorge sich keineswegs bloß gegen den Staat richte, wenn sie dazu auch benutzt werde, sondern auch den Trost der Religion spende, und daß der Staat dann mit der Inhibierung derselben auch ein Gut zerstöre, wenn es auch mit

einem Übel verbunden sei, so ist darauf zu antworten, daß es ja völlig in der Macht der Kirche liegt, ihre aggressive Stellung zu beseitigen. Der Staat greift hier freilich rein formal angesehen in innerkirchliche Handlungen ein; allein diese Handlungen sind eben inhaltlich nicht innerkirchlich, wenn die Kirche sie unter jenem formalen Deckmantel zur Untergrabung der Staatsordnung benützt [1]). Der Staat würde sich in der That aufgeben, wenn er einer gegen ihn widersetzlichen Kirche nur darum nachgeben würde, damit die Seelsorge nicht verwaist sei. Die Verantwortung dafür, daß auf diese Weise ein Teil des Volkes der Segnungen der Religion verlustig gehe, trifft die Kirche und nicht den Staat. Übrigens braucht der Staat eine übertriebene Furcht vor geistlicher Verwilderung seiner Unterthanen nicht zu haben, da in demselben Maße, als diese einreißt, die Kirche an Einfluß einbüßt und daher in ihrem eigenen Interesse, wenn der Staat fest bleibt [2]), nachgiebig werden wird. Endlich wird auch der Staat in die kirchliche Sitte einzugreifen berechtigt sein, wenn die kirchliche Sitte der öffentlichen Moral, die der Staat schützt, zuwiderliefe, wie das z. B. bei den praktischen Folgen des Hexenglaubens, falls diese eine Kirche begünstigte, oder bei Sekten wie den Mormonen der Fall sein könnte [3]).

Der Staat hat um so mehr das Recht, sich gegen Eingriffe der Kirchen zu schützen, wenn auf der andern Seite seine positive Thätigkeit auch den Kirchen zugute kommt [4]). Das Gesagte hat

1) Wollte man die Reaktion des Staates hier darauf reduzieren, daß der Staat bloß seine Leistungen an die Kirche einstellt, so müßte er in Wahrheit die Agitation ungehemmt dulden. Wo das Amt der Kirche die Rechte der öffentlichen Ämter genießt, hat der Staat zweifellos das Recht, nicht zu leiden, daß die aus dem Staatseinfluß mitresultierende Autorität des Amtes durch die Kirche gegen den Staat verwendet wird. Wo eine Kirche als Privatgesellschaft angesehen wird, braucht der Staat eo ipso nicht zu leiden, daß eine solche an seiner Zerstörung arbeitet.

2) Jolly, Kirchenstreit in Preußen, S. 18f. 29.

3) Das ist auch in der nordamerikanischen Republik festgehalten; vgl. Thompson a. a. O., S. 8f. 13f. 119f.

4) Geffken a. a. O. S. 652f. beurteilt die Gesetzgebung des preußischen Staates gegen die katholische Kirche von dem Gesichtspunkte aus, daß

also seine Geltung besonders auch gegen die von ihm bevorzugten Kirchengemeinschaften.

Zu der positiven Thätigkeit des Staates gehört vor allem, daß er die Rechte der verschiedenen Gemeinschaften gegen einander abgrenze und so einer jeden die ihrer Aufgabe entsprechende Stellung im sittlichen Organismus garantiere. So hat der Staat auch das Gebiet der Kirche rechtlich abzugrenzen und sie in dieser ihrer Stellung gegen alle Störungen, die rechtlicher Art sind, zu schützen. Ja da die Aufgabe der Kirchen eine sittlich geforderte ist, und der Staat dieselben als ein nationales Gut ansieht, kann er sich der Verpflichtung nicht entziehen, die äußeren Bedingungen ihrer Existenz und Entwickelung ihnen nicht bloß zu schützen, sondern auch die notwendigen äußeren Mittel den Kirchen zu gewähren, die sie selbst nicht beschaffen können. Denn wenn man auch zugeben muß, daß der Staat nicht jeder Gesellschaft gegenüber derartige Verpflichtungen habe, so ist doch jedenfalls die Kirche ihrer universalen Art nach nicht wie eine gewöhnliche Genossenschaft zu betrachten [1]). Eben damit ist aber

---

der Staat in die innerkirchlichen Funktionen nicht eingreifen, sondern einer widerspenstigen Kirche wesentlich nur seine Unterstützung entziehen könne (S. 665). Demgemäß müßte er von der Kirche eingerichtete Seminarien der Hauptsache nach sich selbst überlassen, rein geistliche Handlungen geschehen lassen, auch wenn sie gegen ihn ausgebeutet werden (S. 663 f.); das müßte nicht einmal geschehen, wenn der Staat eine Kirche als Privatgesellschaft behandelte. Allein die katholische Kirche ist keine Privatgesellschaft. Wenn sie die Rechte von Korporationen hat, durch den Staat in ihrem Einfluß gestärkt ist, so kann der Staat sie nicht plötzlich sich selbst überlassen, wenn sie rebellisch wird. Überhaupt basiert der Anspruch auf Selbständigkeit in internis darauf, daß die Kirche Religion treibt, sie verwirkt ihr Recht, wenn sie diese Selbständigkeit zu ganz anderen Zwecken ausbeutet. Es ist eine rein formale Auffassung von rein geistlichen Handlungen, wenn man zuläßt, daß dieselben ungehindert zu völlig fremdartigen Zwecken benutzt werden; vgl. dagegen Golther, Der Staat und die katholische Kirche in Württemberg, S. 4. 440 f.

1) Vgl. o. S. 16. Es handelt sich hier natürlich um die Kirchen, welche auf das religiöse Volksleben einen maßgebenden Einfluß ausüben, und von denen sich der Staat eine heilsame Wirkung auf seine Unterthanen versprechen kann. Nichts ist natürlicher, als daß der Staat seine Stellung den Kirchen gegenüber davon abhängig macht, wie sich dieselben zu ihm stellen

auch auf der andern Seite zugestanden, daß der Staat in allen Funktionen, die in dem bezeichneten Sinn rechtlicher Art sind, mitzusprechen hat.

Das ist zunächst bei der Organisation der Fall. Die Verfassung ist etwas, das ohne Anerkennung, also auch ohne Mitwirkung des Staates nicht zustande kommen kann. Wenn der Staat die Kirche in ihrer rechtlichen Organisation, die ihr zugleich inbezug auf das Vermögen die Rechte einer Korporation garantiert, schützen soll, so muß er sie auch anerkennen. Freilich ist die Verfassung für die Kirche Mittel für ihre eigentlichen Funktionen und muß also mit Rücksicht auf diese geschaffen werden. Da der Staat die äußeren Bedingungen für die Entfaltung des kirchlichen Handelns zu ermöglichen hat, so muß er die Bedürfnisse der Kirche in Rechnung ziehen. Und da die Kirche am besten ihre Bedürfnisse kennen muß, so kann der Staat der Kirche nicht einseitig die Verfassung oktroyieren. Vielmehr wird sie darauf achten müssen, daß die Verfassung dem letzten religiösen Zwecke adäquat sei. Der Staat dagegen wird ihrer Verfassung allein Rechtskraft im vollen Sinn verleihen können, eben daher auch sein Rechtsinteresse wahren müssen. Der Hauptgegensatz zwischen der kirchlichen und staatlichen Organisation ist nach protestantischer Auffassung der, daß die Kirche überall auf der Gemeinde ruht, ja, daß sie da, wo Gemeinde ist, ebenfalls schon ist, während man den Staat, wenigstens den modernen, keineswegs schon als mit der bürgerlichen Gemeinde eo ipso gegeben ansehen kann. Welche Konsequenzen dieser Unterschied für die Organisation der Kirche notwendig mache, hat Herrmann auf das klarste dargethan [1]). In

und welchen Einfluß sie auf das religiöse Leben des Volkes ausüben. Abstrakte Parität ist nicht das Richtige. Wenn der Staat in seinem Verhalten gegen die verschiedenen Kirchen Unterschiede macht, so urteilt er nicht über ihren religiösen Wert, sondern einmal nur über ihr Verhältnis zu ihm, und sodann über die Größe ihres Einflusses auf sein Volk. Das Verhältnis, welches im Texte besprochen wird, setzt Kirchen voraus, welche einen großen Einfluß auf das Volk ausüben und dem Staate nicht feindlich begegnen.

1) Vgl. o. S. 198f. Herrmann, Die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung; vgl. auch Kleinert: „Über den Begriff der praktischen Theologie", in den Studien und Kritiken 1880, Heft 2, S. 292f.

welcher Weise der letzte Zweck der Kirche für die Organisation mitbestimmend wirken müsse, ist § 20 das Nähere erörtert [1]).

Nicht minder aber hat der Staat für die kirchlichen Beamten Sorge zu tragen. Einmal insofern, als er die Ausbildung derselben möglich machen muß. Wenn er für die äußeren Bedingungen der Wirksamkeit der Kirche zu sorgen hat, so muß er es möglich machen, daß die Inhaber der Kirchenämter ihrer Vorbildung nach so beschaffen seien, daß sie mit der gesamten Volksbildung in Konnex stehen und nicht unfähig seien, ein solches Amt zu verwalten. Man kann gegen diese letztere Bestimmung nicht geltend machen, daß dies ein Eingriff in die Rechte der Kirche sei. Denn zu einer günstigen Entwickelung der Kirche gehört auch ein gewisses Maß von Bildung ihrer Leiter. Diese Vorbedingung kann der Staat im Interesse der Kirche nicht außeracht lassen. Soll die Kirche eine würdige Stellung einnehmen, so müssen ihre Beamten mit den Staatsbeamten auf dem gleichen Niveau allgemeiner Bildung stehen, und die Kirche kann sich über diese Forderung um so weniger beklagen, als sie das selbst um ihres Einflusses willen auf die gebildeten Stände insbesondere wünschen muß. Aber es kann auch der Staat nicht in seiner Mitte wichtige öffentliche Ämter mit rechtlichen Vollmachten ausstatten, ohne zugleich die Garantie zu haben, daß sich die Inhaber derselben nicht der gesamten nationalen Bildung entfremden. Kein Mensch wird hier vernünftigerweise einwenden können, daß hierdurch die Kirche möglicher Weise von ihrer Bahn

1) Die katholische Kirche kann sich auch nicht davon emanzipieren, daß der Staat sich die Bedingungen vorbehält, unter denen er ihre Verfassung in seinem Gebiete sanktioniert. Das ist nicht einmal in Nordamerika möglich. Um als Korporation zu gelten, welche Vermögen besitzen kann, muß sie sich den gesetzlichen Bestimmungen fügen, welche z. B. im Staate Newyork fordern, daß jede einzelne Gemeinde für sich als Korporation gelte. S. o. S. 320, Anm. 2. Thompson a. a. O., S. 65 f. Dasselbe trifft zu, wenn eine anerkannte Kirche in ihrer Verfassung Änderungen macht. Auch hier wird der Staat sich fragen müssen, ob er der anders verfaßten Kirche ihre rechtliche Stellung ohne neue Garantien fortgewähren kann. Das gilt z. B. von dem römischen Dogma der Infallibilität, das für die Staaten wahrlich nichts Gleichgültiges ist.

abgelenkt und mit einer religions- oder christentumsfeindlichen Bildung durchsetzt werde, da es sich dabei doch wesentlich nur um die Kenntnis von dem handelt, was die Nation in ihren Bildungsschatz aufgenommen hat, was ja jeder, der in der Nation wirken will, eo ipso kennen muß. Auf welche Weise der Staat sich von der allgemeinen Bildung der Kirchenbeamten überzeugen soll, ob durch Examina oder die Forderung des Besuches von Staatsschulen, ist eine technische Frage, die verschieden je nach den Umständen beantwortet werden kann. Um die theologische Bildung als solche handelt es sich hier zunächst nicht.

Wenn es freilich zur Aufgabe des Staates gehört, die notwendigen äußeren Bedingungen für die Entwickelung des kirchlichen Lebens herzustellen, so entspricht es dieser Aufgabe des Staates, auch bei der Fürsorge für die speziell theologische Ausbildung der kirchlichen Beamten sich zu beteiligen, da es, wie gezeigt, im Interesse der Kirche selbst ist, wenn ihre Wissenschaft mit den übrigen Wissenschaften in Konnex bleibt (s. o. S. 284 f.), und da die Pflege der letzteren dem Staate obliegt. Wenn die Kirchen den nationalen Charakter festhalten [1]), müssen sie auch im Interesse ihrer Wissenschaft an den Pflegestätten für nationale Wissenschaft teilhaben. Nun ließe sich zwar auch denken, daß die Kirchen ihre eigenen wissenschaftlichen Institute haben, welche auch die anderen Wissenschaften, besonders die für die Theologie notwendigen, mit umfassen. Daß das indes nicht rätlich ist, ist oben schon gezeigt worden (S. 139 f.), daß aber freie auch von der Kirche unabhängige Privatgesellschaften die Wissenschaft für sich in die Hand nehmen, wie es in Amerika teilweise der Fall ist, ist weder im Interesse der Kirche noch des Staates als die Regel wünschenswert, da hier private Willkür sich leicht der Wissenschaften bemächtigen würde [2]). Soll aber die Theologie als Wissenschaft im Kreise der übrigen ihre Geltung behaupten, so muß sie auch dieselbe freie Entwickelung beanspruchen,

---

1) Vgl. o. S. 215.

2) Ein anderes ist es, ob nicht als Ausnahme und ergänzungsweise private Gesellschaften wissenschaftliche Lehrstellen gründen sollen. Darüber s. S. 341.

wie alle übrigen, eine Entwickelung, welche nur durch ihren Gegenstand bestimmt und begrenzt ist, nicht aber durch äußerlich festgesetzte Grenzen, die den Inhalt der Lehrentwickelung einengen [1]). Daß, wenn der Staat die wissenschaftlichen Institute erhält, derselbe auch ein Recht habe, bei der Besetzung mitzusprechen, versteht sich von selbst. Nur wird man hinzufügen müssen, daß die berechtigte Selbständigkeit der Wissenschaft erfordert, daß auch die Vertreter derselben ein Wort mitzureden haben, wenn es sich um das Urteil über die wissenschaftliche Fähigkeit handelt. Schon dadurch ist aber bei den theologischen Fakultäten der Kirche eine gewisse Garantie gewährt, daß keine ihren Grundlagen feindliche Männer zum theologischen Lehramte berufen werden. Ferner aber wird auch die Kirche mit ihrem Urteil gehört werden müssen. Nur wird zu verhüten sein, daß die Besetzung theologischer Lehrämter zur kirchlichen Parteisache gemacht werde, daher nur derjenigen kirchlichen Behörde eine Stimme zusteht, welche ihrer ganzen Stellung nach dazu berufen ist, über dem Streit der Parteien zu stehen, in dieser Beziehung die möglichste Unabhängigkeit besitzt und zugleich durch ihre Zusammensetzung ein Verständnis für die Bedürfnisse der Wissenschaft voraussetzen läßt [2]). Um vollends alle Interessen der Kirche sicher zu stellen, hat man vorgeschlagen, daß die Kirche, z. B. für den Fall, daß der Staat oder die Fakultäten nur *eine* Richtung einseitig begünstigen, sei es durch Vermittelung von Privatgenossenschaften, sei es durch eigene Mittel, ergänzend Lehrer anstellen solle, wie es an einigen Orten schon jetzt geschieht [3]). Ist doch auch die Thätigkeit freier Vereine in dieser Richtung ein Zeichen von regem wissenschaftlichem oder doch kirchlichem Interesse, das man billigen muß, ganz abgesehen davon, daß auf diese Weise Einseitigkeiten in Begünstigung einzelner Richtungen vorgebeugt wird, welche auch durchaus nicht im Interesse der Wissenschaft sind. Prinzipiell ist hiergegen nichts einzuwenden, wenn der Staat die oberste Leitung in der

---

1) S. o. S. 153 f.

2) Vgl. o. S. 211.

3) Das schlägt *Haupt* („Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit", Kiel 1881) vor.

Hand behält. Er kann in dieser Beziehung eine der Wissenschaft zugute kommende Liberalität walten lassen. Nur darf nicht in die geordneten Verhältnisse der wissenschaftlichen Korporationen auf diesem Wege Verwirrung getragen werden. Daher der Staat seine Genehmigung erteilen muß. Daß derartige Extrastellungen in reichem Maße gegründet oder von dem Staate genehmigt werden, ist nicht ratsam, weil dadurch das erwähnte Übel entstünde, daß die wissenschaftlichen Korporationen in die Abhängigkeit von Privaten geriete. Es ist das alles nur als Ergänzung zu betrachten [1]), die unter normalen Verhältnissen überflüssig ist.

Aber nicht bloß für die Ausbildung der kirchlichen Beamten hat der Staat die Mittel zu beschaffen. Auch die rechtliche Stellung derselben kann in letzter Beziehung nur vom Staate garantiert werden, da er die letzte Rechtsquelle ist. Das ist keineswegs so gemeint, als ob der Staat allein die Stellung kirchlicher Beamten schaffen könne; in dieser Hinsicht ist auf das über die Organisaton Bemerkte zu verweisen; auch nicht so, als ob der Staat allein die kirchlichen Beamten anstellen könne, da hier vielmehr die Kirche die Initiative haben muß, weil es sich wesentlich um ihr Interesse handelt; auch nicht so, als ob der Staat allein darüber befinden könne, ob ein kirchlicher Beamter seiner Stelle verlustig gehen solle oder nicht, da hierüber zugleich aus kirchlichen Gründen zu entscheiden ist. Sondern es ist so gemeint, daß der Staat allein die Sicherheit der rechtlichen Stellung der kirchlichen Beamten inbezug auf alle ihnen zustehenden Rechte garantieren kann, wie er die Kirche auch mit äußeren Mitteln unterstützt und ihr nach dieser Seite hin Rechte verleihen

---

1) Vgl. E. Ströhlin a. a. O., der ausführt, es könne eine theologische Fakultät, die lediglich die der Gemeinde eigentümliche Weltanschauung im engen Anschluß an die Praxis ohne wissenschaftliche Selbständigkeit behandeln solle, eben keine Wissenschaft mehr treiben. Die direkte Abhängigkeit der Fakultät von der Kirche lege sie dauernd lahm. Ob es ferner zu empfehlen sei, daß die Kirche selbständige Seminarien einrichte, welche dazu dienen sollen, die Resultate des wissenschaftlichen Studiums praktisch flüssig zu machen, die von der wissenschaftlichen Gemeinschaft abgetrennt werden, wollen wir hier nicht näher erörtern. Unmöglich aber können sie sich der Aufsicht des Staates entziehen wollen.

kann (z. B. das Recht der Selbstbesteuerung). Diese Sicherheit ihrer Beamten und der Schutz ihrer Amtswürde ist natürlich auch im Interesse der Kirche selbst. Wenn aber der Staat dieselbe gewähren soll, so muß er auch bei der Wahl der Beamten, die er rechtlich schützen soll, ein Veto [1]) sich vorbehalten und daher die Anerkennung der Anzeigepflicht vonseiten der Kirche fordern. Und nicht minder wird er als der oberste Hort des Rechtes auch die rechtliche Stellung der Beamten nicht bloß nach außen, sondern auch gegen etwaige Vergewaltigung vonseiten der höheren kirchlichen Instanzen zu schützen berechtigt sein. In streitigem Falle wird der Staat in letzter Instanz durch seine Gerichte, soweit das formale Recht in Betracht kommt, zu entscheiden haben. Freilich fürchten viele, daß der Staat hier Eingriffe in das selbständige Gebiet der Kirche unternehme. Das ist aber dann in keiner Weise der Fall, wenn er dabei bleibt, das formell rechtliche Verfahren der betreffenden kirchlichen Instanzen zu prüfen, über das ihm die letzte Entscheidung muß vorbehalten sein [2]).

---

1) Vgl. Herrmann, Das staatliche Veto bei Bischofswahlen, S. 76 (101), der die verschiedenen Modi bespricht, wie der Staat sich seinen Einfluß auf die Wahl zu sichern sucht (S. 9 f.). Den Staat hat bei Ausübung des Veto natürlich nur die Rücksicht darauf zu leiten, ob die betreffenden Personen die Garantie bieten, in einem dem nationalen Staatsleben freundlichem Sinne ihr Amt zu führen.

2) Geffken will a. a. O. den Schutz des Staates nur reduzieren auf persönliche Freiheit, Ehre, Eigentum (S. 660. 662), findet aber darin einen Eingriff in das kirchliche Gebiet, daß der weltliche Gerichtshof darüber zu entscheiden habe, ob ein Geistlicher wieder geistliche Handlungen ausüben dürfe. Daß inbezug auf Vermögen und Freiheit der Staat seinen Schutz gewähren muß, versteht sich von selbst. Vgl. Jolly a. a. O., S. 35; Golther a. a. O., S. 311 f. Daß ferner eine Zwangsvollstreckung eines kirchlichen Urteils nicht ohne den Staat zustande kommen kann, ist ebenso natürlich; das ist darin begründet, daß die Kirche überhaupt keinen Zwang ausüben kann. Soll aber der Staat hier mitwirken, so muß er darüber urteilen, ob formell das Verfahren der Kirche nichts zu erinnern giebt; das fordert einfach die Pflicht des Staates, gegen Willkür seine Unterthanen zu schützen (Golther, S. 320 f. 330 f.), weshalb auch der recursus ab abusu sachlich nicht kann aufgegeben werden. Wenn der Staat nun über das formelle Verfahren urteilt, oder wenn er einen Geistlichen schützt, der nur, weil er die Staatsgesetze anerkennt, soll abgesetzt werden, so ist es doch kein

Diesen Grundsatz kann der Staat nicht aufgeben und besonders da nicht, wo Beamte einer Kirche, welche dem Staate seine Rechte nicht zugestehen will, von ihren Oberen als ungehorsam beseitigt werden sollen, weil sie sich nicht zur Widersetzlichkeit gegen den Staat entschließen können. Hier ist es kein Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche, wenn der Staat solchen Beamten seinen Schutz gewährt. Hier kommt vielmehr noch in Betracht, was sich nach S. 334f. von selbst versteht, daß der Staat materiell darauf zu sehen hat, daß seine Rechtsstellung von der Kirche nicht untergraben wird. Denn der Staat kann überhaupt die Kirche nur mit Rechten ausstatten, welche sein Rechtsgebiet achtet, und die Frage, ob man das Rechtsgebiet des Staates zu respektieren habe, kann der Staat keiner Diskussion unterwerfen. Er kann sich selbst nicht schlimmer schädigen, als wenn er solche staatstreue Kirchenbeamte am Ende wieder in lahmem Friedensbedürfnis preisgiebt.

Da man stets von dem zu Recht bestehenden Bekenntnis redet, so könnte man fragen, ob nicht inbezug auf die Abweichungen von der Lehre des Bekenntnisses auch der Staat als letzte richterliche Instanz entscheiden solle, und zwar nicht bloß, sofern es sich um Handhabung des formellen Rechtes handelt, sondern auch inbezug darauf, ob der Inhalt der Abweichung Grund der Entfernung vom Amte sein soll. Hier kommt es zunächst darauf an, in welchem Sinne der Staat das Bekenntnis als zu Recht bestehend anerkenne. Offenbar vermag er über den Glaubensinhalt im einzelnen kein Urteil zu fällen. Für ihn kann es sich nur darum handeln, wohin die Kirche tendiere, ob

---

Eingriff in kirchliche Angelegenheiten, wenn er einem solchen auch das Recht zu funktionieren erhält. Denn durch eine willkürliche Entscheidung oder durch sein normales Verhalten zum Staat kann niemand seines Amtes verlustig gehen. Dabei bleibt der Staat in seinem Gebiete. In dogmatische Fragen läßt er sich nicht ein, wie Geffken meint. Wie sich Geffken aber gegen die Bestimmung wenden kann, daß die kirchliche Disziplinargewalt nur von nationalen kirchlichen Behörden könne ausgeübt werden, ist unbegreiflich. Vgl. dagegen Golther, S. 316f. Selbst die Vereinigten Staaten lassen die Idee einer auswärtigen Herrschaft über ihre Bürger nicht zu. Thompson a. a. O., S. 77f.

sie mit ihren Grundsätzen nicht mit ihm kollidiere. Über den Inhalt im einzelnen erlaubt er sich kein Urteil, weil derselbe nicht rechtlicher Natur ist. Während er die Verfassung der Kirche im einzelnen prüft, weil sie juristischer Art ist, erkennt er das Bekenntnis in Bausch und Bogen an, weil er weiß, daß der Glaube nicht in ängstlichen Buchstabendienst ausarten darf, daß, wenn er das Bekenntnis als juristischen Codex prüfen würde, er dasselbe nicht als das, was es ist, also nicht gerecht behandeln und der Kirche die Lebensadern unterbinden würde. Er erkennt hier die Selbständigkeit des Glaubens an, der nicht juristisch fixiert werden kann. Wenn aber der Staat nur in diesem allgemeinen Sinn dem Bekenntnis Rechtskraft zuerkennt, so kann er auch nicht im einzelnen Fall eine rechtliche Entscheidung darüber treffen, ob die Abweichung von dem Bekenntnisse so beschaffen sei, daß sie Amtsentsetzung fordere. Denn der Staat hat über das Wesen des kirchlichen Glaubens kein bestimmtes in das Einzelne gehende Urteil. Wenn also die Kirche ihre Bekenntnisse so auffaßt, wie es oben S. 146. 149 f. 218 dargelegt wurde, so ist ihr Urteil über das zulässige Maß der Abweichung von dem Staate unabhängig. Dagegen könnte man meinen: wenn der Glaube der Kirche in dem Bekenntnis dermaßen aufgehe, daß dasselbe als der streng juristische Maßstab für ein Urteil behandelt werde, so sei aller Grund entschwunden, dem Staate die Fähigkeit abzusprechen, auch selbst an diesem Codex zu messen, ob die Paragraphen der Bekenntnisse verletzt seien. Das Recht der Kirche, über ihre Beamten unabhängig vom staatlichen Urteil zu befinden, sei lediglich darin begründet, daß der Glaube der Kirche etwas sei, über dessen Verletzung niemand als die Kirche entscheiden könne. Sei aber dieser Glaube ein rein gesetzlicher und buchstäblicher, so könne jedermann ohne besondere Erleuchtung darüber urteilen, ob die Paragraphen des Gesetzes der Kirche verletzt seien. Die Frage, ob jemand dem Buchstaben des Bekenntnisses widerstreite, sei formell rechtlich, und zu einem formal rechtlichen Urteil sei der Staat vollkommen kompetent. Man würde sich daher nicht wundern können, wenn sich staatlicherseits die Neigung zeigte, sein Rechtsurteil auch über die Abweichungen vom Bekenntnisse geltend zu machen, wenn die Kirche das Bekenntnis als bloßes Rechtsgesetz auffaßt. Allein ein Recht

zur Einmischung des Staates ist doch auch in diesem Falle nicht vorhanden, da es der Kirche überlassen bleiben muß, über den Sinn ihres Bekenntnisses zu urteilen, was sie als zum Glauben notwendig gehörig ansieht. Denn den einen kann das schon als eine rein juristische Auffassung erscheinen, was den anderen noch nicht so vorkommt. Fällt die Kirche in den gerügten Fehler, so ist das ihr eigener Schade. Der Staat hat nicht die Aufgabe ihre religiösen Funktionen zu ihrem Heile zu regeln. Sein Rechtsschutz kann sich nur gegen formale Willkür gegen die Betroffenen richten.

Das Erörterte hat uns schon auf die Frage geführt, ob der Staat abgesehen von dem besprochenen Einfluß auf die Organisation, die Bildung und rechtliche Stellung der kirchlichen Beamten auch auf das innere Leben der Kirche Einfluß ausüben könne, auf Kultus, Lehre, Seelsorge, die freiwillige Liebesthätigkeit, die mit ihr verbunden ist, die kirchliche Sitte. Wir können uns hier kurz fassen. Aus unserem Staatsbegriffe geht als selbstverständlich hervor, daß der Staat, da er der Kirche nur die Möglichkeit ihrer Entfaltung garantieren soll, aber nicht selbst religiöses und kirchliches Leben produzieren, sondern nur die äußeren Bedingungen für das Gedeihen derselben schaffen kann, in der eigentlich religiösen Sphäre volle freie Entwickelung gestatten muß, soweit nicht die Kirche selbst durch ihre Übergriffe [1]) in das Staatsleben auch in dieser Sphäre den Staat zur Abwehr nötigt und soweit nicht die Kirche, dadurch daß sie auch diese innerste Seite des religiösen Lebens in rechtliche Formen bringen will, den Staat als den Vertreter des Rechtes zur Genehmigung der von ihr entworfenen Gesetze auffordert. Denn daß, sobald die Kirche auch in diesem Gebiete statt bloß Ordnungen zu schaffen, Gesetze, die rechtlich verbindlich sein sollen, geben will, sie dazu die Genehmigung des Staates bedarf, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Je mehr die Kirche hier den rechtlichen Maßstab anwenden will, um so mehr gerät sie auch mit ihrem Innersten und Eigentümlichsten in Abhängigkeit vom Staate oder, wenn sie das vermeiden will, in Konflikt mit dem

---

1) S. o. S. 332 f.

Staate, der im rechtlichen Gebiete die letzte Autorität auf Erden ist. Daß aber gerade so wenig wie bei der Lehre und dem Bekenntnis in den anderen bezeichneten Gebieten das Vordrängen des gesetzlichen und rechtlichen Standpunktes im Interesse der Kirche liege, wollen wir nicht bis zum Ermüden ausführlich wiederholen [1]). Wenn aber die Kirche die rechtlichen Gesichtspunkte fern hält und die ihr eigentümliche Aufgabe mit den derselben entsprechenden eigentümlichen Mitteln handhabt, so kann und soll sie in den ihr wesentlichen religiösen Funktionen selbständig sein. Dagegen ist es nach allem Bisherigen selbstverständlich, daß der Staat die Kirche in ihren Funktionen gegen Störungen rechtlich schützt, soweit diese Störungen durch äußere Handlungen, welche strafbar sind, veranlaßt sind, z. B. Störung des Kultus, öffentliche Gotteslästerung, Verletzung der Amtswürde des Dieners der Kirche, der als öffentlicher Beamter gilt ꝛc. Überblicken wir das Gesagte, so erstreckt sich der Einfluß des Staates auf die für die Nation wichtigen Kirchen, über das dem Staate zukommende rechtliche Gebiet, indem er einerseits gegen Übergriffe in das Rechtsgebiet vonseiten der Kirche sich schützen muß, anderseits in positiver Weise der Kirche die äußeren Bedingungen zu ihrer Entwickelung garantiert, indem er ihr Rechtsschutz und äußere Mittel gewährt, ihre Organisation rechtlich sanktioniert, für die Bildung ihrer Beamten die Mittel schafft, der kirchlichen Wissenschaft den Zusammenhang mit der gesamten nationalen Wissenschaft ermöglicht, die rechtliche Stellung der Kirchenbeamten garantiert und den Kirchengesetzen, soweit sie nötig sind, Rechtskraft verleiht. Wenn er, um dies zu leisten, nach der rechtlichen Seite die Kirche mit umfaßt, auf äußere Weise, so geschieht das, wie gezeigt, an all den bezeichneten Punkten im Interesse der Kirche selbst. Es geschieht von dem Staat deshalb, weil er die Aufgabe hat, der Kirche die äußeren Bedingungen zu ihrer Entwickelung zu garantieren, damit die Kirche die ihr eigentümliche Aufgabe, die ihr als Kultusgemeinschaft zukommt, in voller Selbständigkeit lösen könne, lösen könne auch zum Segen für den Staat.

Das führt auf die Frage, in welcher Weise die Kirche den

---

1) S. o. S. 217 f.

Staat beeinflussen solle. Wir müssen hier zwischen einem direkten unmittelbaren und einem indirekten mittelbaren Einfluß der Kirche unterscheiden. Da es der Staat mit der äußeren Wirklichkeit, die Kirche mit der Bildung der inneren Gesinnung, der religiösen und der sittlichen, soweit diese in der Frömmigkeit begründet ist, zu thun hat, so ist es der Natur der Sache entsprechend, daß die Kirche ihre Stärke nicht in dem direkten Einfluß auf die Einzelheiten des äußeren Staatslebens haben kann. Der direkte Einfluß erstreckt sich vielmehr auf das Innere, die Gesinnung. Die Kirche soll das Bewußtsein stärken, daß der Staat Gottes Ordnung sei, sie soll ihn religiös fundamentieren. Dies geschieht, indem sie die richtige Schätzung des Staates als Gottes Ordnung einprägt und demgemäß auf die patriotische Gesinnung modifizierend einwirkt. Hier hat sie eine unmittelbare Aufgabe, deren sie sich auf direktem Wege entledigt, indem sie das Volksbewußtsein in der entsprechenden Weise zu bilden sucht und ihrer Auffassung vom Staate selbst als Kultusgemeinschaft Ausdruck giebt. Zunächst lehrt sie, den Staat richtig schätzen, d. h. vor Überschätzung und Unterschätzung sich zu hüten. Die pantheistische Anschauung, welche nicht genug zwischen menschlicher Wirksamkeit und göttlicher Thätigkeit unterscheidet, kann leicht dazu kommen, den Staat zu vergöttern. Die wahre Frömmigkeit, wie sie die Kirche zu pflegen hat, betrachtet den Staat als das Abbild der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, das durch ethische Thätigkeit realisiert werden soll. Eben darin liegt bei der Betonung der Sünde und Unvollkommenheit vonseiten der Kirche eine beständige Erneuerung des Bewußtseins, daß der Staat durch sittliche Arbeit wachsen und immer vollkommener ausgebildet werden muß, und dies ist eine Schutzwehr gegen innere Fäulnis im stattlichen Leben. Das ist keineswegs so zu verstehen, daß die Kirche im einzelnen das Staatsleben zu kritisieren, einzelne politische Mißstände, deren Abschaffung nicht ihre Aufgabe ist, zu rügen oder gar einzelne Parteien besonders zu geißeln habe, wodurch sie nur Erbitterung hervorriefe. Sondern nur die Mängel, welche nichts mit einzelnen Rechts- oder technischen Fragen zu thun haben, sondern die für jedes Staatswesen notwendige mit der Frömmigkeit zusammenhängende Gesinnung betreffen, wie Mangel an Aufopferungssinn, Parteileidenschaft, Haß

der Stände gegen einander soll sie rügen und die entsprechenden Tugenden als gottgewollte einprägen. Wie wenig eben hierdurch die Kirche der Selbständigkeit des Staates zu nahe tritt, wie dies alles vielmehr der Staatsidee selbst förderlich ist, erhellt von selbst, und die Kirche wird um so fähiger sein, auf diese Weise die richtige Schätzung des Staates und patriotischen Sinn zu pflegen, je mehr sie auch bereit ist, sich selbst zu kritisieren, und das Bewußtsein davon behält, daß auch sie nur durch menschliche fehlsame Organe ihre Arbeit thut, ohne welches ihre Sünde und Unvollkommenheit rügende Wirksamkeit einen Beigeschmack von Selbstüberhebung an sich tragen würde [1]). Aber ebenso hindert auch die Kirche die Unterschätzung des Staates, da sie immer wieder einschärfen soll, daß der Staat das Abbild göttlicher Gerechtigkeit sein, daß seine Ordnungen als göttliche Ordnungen geachtet werden sollen, nicht etwa weil er auf unfehlbare Weise die Gerechtigkeit handhabt, sondern weil seine Aufgabe eine göttlich geordnete ist.

Fragt man, auf welche Weise sie sich in concreto dieser Aufgabe entledigen solle, so offenbart sie ihre Hochachtung vor allem durch Fürbitte, durch Teilnahme an politischen Festen und an den Gefahren des Staates; selbst im Kriege [2]) kann sie sich nicht kosmopolitisch gleichgültig verhalten. Ihre Diener also sollen sich nicht außerhalb der nationalen Interessen stellen; ein kosmopolitischer, vaterlandsloser Klerus kann weder von dem Staat ge-

---

1) 1 Petr. 4, 17.

2) Hier ist allerdings ein schwieriges Problem, da für den universalistischen Standpunkt des christlichen Monotheismus es befremdlich ist, wenn derselbe Gott von den entgegengesetzten Parteien um den Sieg über die andere, also um die Niederlage der anderen gebeten wird, und so zu einem antiken Nationalgott heruntergezogen zu werden scheint. Allein den Krieg als unvermeidliches Übel zugegeben ist es natürlich, daß das patriotische Gefühl sich mit dem Gottesbewußtsein verbindet, und nur zu fordern, daß auch in diesem Falle ersteres durch letzteres gemäßigt werde, so daß nicht Vernichtung des feindlichen Staates, sondern nur ein ehrenvoller Friede erfleht wird. Auch hier wird es die Aufgabe sein, die Interessen der eigenen Nation mit denen des Reiches Gottes zu vereinigen. Gerade das religiöse Bewußtsein kann den Patriotismus vor nationalem Egoismus bewahren und ihn dadurch auf die Dauer nur stärken.

wünscht werden, noch steht er der Kirche wohl an. Auch die Diener der Kirche sollen ein patriotisches Herz haben und solcher Gesinnung auf geeignete Weise Ausdruck geben; ja, sie sollen gerade die Organe sein, durch welche die Kirche die patriotische Gesinnung auf ihre Weise pflegt. In welcher Weise sie sich aber dieser Aufgabe zu entledigen haben, ist in dem Vorigen schon angedeutet. Da die Kirche die politische Gesinnung nur insoweit, als diese auf der Frömmigkeit basiert, zu pflegen, d. h. dahin zu wirken hat, daß der Staat als eine göttliche Institution anerkannt und gewürdigt werde, so hat auch der Beamte der Kirche lediglich die Aufgabe, die Achtung vor dem Staat als göttlicher Ordnung zu fördern, dahin zu wirken, daß alle, welcher Partei sie auch seien, das Beste des Staates im Auge haben, den Staat als gottgewollten Selbstzweck betrachten. Damit übt er eine Thätigkeit aus, welche veredelnd auf alle Parteien wirken kann, welche zur Hebung des Staatslebens durch den Geist des Friedens beiträgt und die seines Amtes ist. Da hingegen aus der Frömmigkeit kein Mensch imstande ist, Entscheidungen über konkrete Fragen des Staatslebens zu treffen, wozu technische Kunde und eine genaue Kenntnis der eigentümlichen Gesetze des staatlichen Lebens nicht bloß der statutarisch fixierten Gesetze sondern ebenso der physischen und geistigen Gesetze des Staates gehört, die aus der Frömmigkeit nicht zu gewinnen ist, da also die Kirche als die Pflegerin der Frömmigkeit nicht in die Regierung, Verwaltung, Gesetzgebung, in das Parteileben in concreto sich einmischen kann, so ist auch dem kirchlichen Beamten in dieser Hinsicht Enthaltsamkeit zu empfehlen. Abgesehen davon, daß er als Staatsbürger die Pflichten eines jeden Staatsbürgers gewissenhaft erfüllen soll, soll er nicht seine öffentliche amtliche Stellung in politischem Parteiinteresse verwerten, da er damit seinen Beruf, die Pflege des religiösen Lebens, nur allzu leicht schädigt. Er soll für alle da sein und nicht dadurch, daß er sich für eine politische Partei engagiert, das Vertrauen der anderen Parteien verscherzen, oder etwa gar sich so weit vergessen, eine andere politische Partei in Bausch und Bogen als ungläubig und unchristlich anzuschwärzen. Auf diese Weise kann ein Geistlicher in eine sehr fatale Abhängigkeit von staatlichen Parteien geraten, so daß von diesen seine amtliche Stellung für

durchaus fremde Zwecke ausgebeutet wird [1]). Die Kirche muß stets ihre Hauptaufgabe im Auge behalten und sich ebenso wenig zum bloßen Mittel für Staatszwecke verwenden lassen, als sie den Staat bloß als Mittel für ihre Zwecke behandeln darf [2]).

Der direkte Einfluß der Kirche auf das Staatsleben beschränkt sich also darauf, daß sie die patriotische Gesinnung nicht etwa erst pflanzt — denn ehe es eine Kirche gab, hat es glühende Patrioten gegeben, und es giebt heute noch unkirchliche Patrioten —, sondern religiös fundamentiert, indem sie den Staat als gottgewollte Institution, die ihren eigenen Wert hat, betrachten und schätzen lehrt, und sowohl durch Gebet für den Staat diese Überzeugung stärkt als auch durch ihre Gesinnung bildende Thätigkeit dieselbe pflegt und verbreitet.

Allein hiermit ist der Einfluß der Kirche auf den Staat nicht erschöpft. Vielmehr wirkt die Kirche zwar nicht direkt, aber eben durch die Gesinnung, die sie bildet, durch die Vermittelung christlich gesinnter Persönlichkeiten, welche im Staate arbeiten, auf den Staat ein, ohne selbst für das Staatsleben Vorschriften zu

---

1) Der Geistliche hat nicht die Aufgabe, etwa auf dem Lande zugleich als Lehrer der Politik aufzutreten und das Volk über die verschiedenen politischen Richtungen im Sinne einer bestimmten Partei aufzuklären.

2) Es ist daher durchaus unberechtigt, wenn sich im Staatsleben Parteien bilden, welche in erster Linie kirchliche Interessen und nicht das Wohl des Staates pflegen wollen. Wer im Staate wirken will, muß als obersten Gesichtspunkt das Staatswohl im Auge behalten. Wie oft macht sich selbst in der protestantischen Kirche die Meinung vernehmlich, daß die Kirche in ihrem Interesse ihren Einfluß aufbieten müsse, um eine politische Partei zu bekämpfen, von der man annimmt, daß sie der Kirche unfreundlich gesinnt sei. Man glaubt dazu vielleicht ein Recht zu haben, weil der Staat auf kirchliche Angelegenheiten einen nicht unbeträchtlichen Einfluß ausübe. Allein wenn auch die Kirche in solchen Dingen, welche das Interesse der Kirche direkt betreffen, für ihre Zwecke in politischen Kreisen günstige Stimmung machen kann, so muß sie sich doch auf diejenigen Punkte beschränken, welche sie direkt angehen; aber nie darf sie, um dieser einzelnen Interessen willen, das gesamte Staatsleben überhaupt beeinflussen wollen, z. B. durch Bildung einer spezifisch-kirchlichen Partei im Staate oder durch Diskreditierung einer Partei, die aus staatlichen Gegensätzen und Interessen heraus erwachsen ist. Denn sie muß den Staat als Selbstzweck achten und eben deshalb ihn in seinem eigentümlichen Leben gewähren lassen.

geben, oder ihre Gläubigen zu belehren, wie sie sich zu den einzelnen Staatsaufgaben zu stellen haben. Und der Gesinnung der Einzelnen entspricht der Gemeingeist einer Nation, indem der christliche Geist auf freiem Wege durch die Gesinnung und die ihr entsprechende Wirksamkeit der Einzelnen Gemeinüberzeugungen schafft, die sich auch im Rechtsleben des Staates darstellen, welche dem von der Kirche gepflegten christlichen Geiste der Nation frei entwachsen. Wie das gemeint sei, mögen einige Bemerkungen verdeutlichen.

Es ist zunächst das Verhältnis des nationalen Elementes zu der Menschheit überhaupt, wie es sich im staatlichen Leben ausprägt, auf das die Kirche mittelbar Einfluß ausgeübt hat und ausübt. Das staatliche Leben des Altertums ist über den nationalen Partikularismus nicht hinausgekommen; die Patrioten hatten eine ausschließende Liebe zu der eigenen Nation, und der scheinbare Universalismus des Römerreichs unterdrückte alle anderen Nationen. Das Christentum hob diesen Partikularismus auf, wenn auch bei weitem noch nicht nach allen Seiten. Indem sich nationale Staaten bildeten, blieb doch das universelle Menschheitsbewußtsein zugleich wach. So wurde durch den Universalismus des Christentums verbunden mit der Anerkennung des nationalen Staates, der Patriotismus von seiner engen Ausschließlichkeit befreit. In welcher Weise dieser Gedanke, daß die verschiedenen Staaten zusammen erst die eine Menschheit umfassen, daß man nicht die Menschheit über der Nation vergessen dürfe, praktisch sich darstellt in mannigfachen Verträgen, im regelmäßigen diplomatischen Verkehr, in internationalen Schiedsgerichten, im Völkerrecht u. s. w., wollen wir hier nicht weiter ausführen. Ein falscher Kosmopolitismus und ein falscher Partikularismus ist immer mehr überwunden worden durch den wahren Patriotismus, welcher den eigenen Staat liebt, ohne die andern auszuschließen. Man könnte einwenden, die Kirche sei zwar schuld an der Aufhebung eines falschen Partikularismus, indem sie das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit aller Menschen gepflegt habe. Aber sie allein würde einen verkehrten Kosmopolitismus begünstigen, wie das deutlich die Thätigkeit der römischen Kirche zeige, wie es aber im Wesen der Kirche begründet liege, welche alle Menschen im Christen-

tum vereinigen wolle. Allein in dem Neuen Testament sehen wir, wie es durchaus nicht im Geist des ersten Christentums lag, alles zu nivellieren. Die Gemeinden, in welchen das griechische Element überwog, zeigen durchaus charakteristische Merkmale gegenüber denen, welche national jüdisch blieben. Gerade auf die Mannigfaltigkeit der Gaben wird hingewiesen, und keineswegs verschwinden die nationalen Typen hinter einem verschwommenen Kosmopolitismus. Erst als man glaubte den christlichen Universalismus auf dem Wege der einheitlichen äußeren Organisation der ganzen Kirche zuwege bringen zu müssen, welche man der staatlichen Organisation des den Erdkreis beherrschenden Römerreichs zur Seite stellte, schlug die Kirche eine mehr kosmopolitische Richtung ein; und in Nachahmung des universalistischen Charakters des zugleich nationalen Römerreichs sollte dem kirchlichen Universalismus entsprechend im Mittelalter ein Kaiserreich deutscher Nation die ganze Christenheit umfassen. Allein sobald der Staat sich seiner realen Grundlagen bewußt zu werden begann, beschränkte er sich auf die Nationalität, und der Protestantismus ist dem nationalen Leben so wenig fremd, wie er ja überall an die natürlichen Grundlagen anknüpfte, daß er seine eigene Organisation, wie gezeigt (s. o. S. 215) zum großen Teil im Anschluß an die Nationalität vollzogen hat; keineswegs aber hat er deshalb das universalistische Bewußtsein nur einen Moment fallen lassen. So kann man also nicht sagen, das Christentum sei antinational; nur so lange eine falsche Abneigung gegen die natürlichen Grundlagen des sittlichen Lebens in der offiziellen Kirche sich geltend machte, die aber durchaus nicht an sich christlich ist, herrschte dieser Irrtum. Eine Vereinigung des nationalen und des menschheitlichen Elementes ist nur unter dem Christentum zustande gekommen und zwar, wie natürlich, da, wo die individuelle und die universelle Seite gleichmäßig geachtet wird [1]), was schon in der Tendenz des Urchristentums begründet liegt.

Eine völlige Umwälzung im Staatsleben hat sich aber dadurch ergeben, daß das Christentum, welches den Wert der ein=

1) Hierauf legt A. v. Öttingen („Christliche Sittenlehre", S. 679 f.) mit Recht großes Gewicht.

zelnen Seele in Gottes Augen zur Geltung bringt, der Persönlichkeit eine neue Stellung gab. Indem die Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott sich dem Bewußtsein der Völker immer tiefer einprägt, wird auch ohne besondere Eingriffe der Kirche in das Staatsleben das Bewußtsein von dem Recht der Persönlichkeit modifiziert. Die Sklaverei wurde auf die Dauer unhaltbar. Denn wenn es auch noch selbst in neuerer Zeit sich christlich nennende Parteien gegeben hat, welche mit der Sklaverei sympathisierten, so kann nicht das Christentum dafür verantwortlich gemacht werden, da derartige Personen nur an der Oberfläche vom Christentum berührt sein können, mögen sie dabei die Lehre von der Abstammung aller Menschen von einem Paar vielleicht nebenbei als Glaubenssatz um so mehr festhalten. Besonders darin hat das Christentum großen Segen gebracht, daß es für alle einen allgemeinen Ruhetag herbeiführte, und wenn auch staatlich das Recht auf denselben noch nicht für alle gleich anerkannt ist, so ist doch zu erwarten, daß auch in dieser Beziehung der Staat zu dem Bewußtsein kommen wird, daß das Recht auf Sonntagsruhe als ein allen gleiches vom Staate müsse garantiert werden, da es eine Grundbedingung für eine gesunde sittliche Existenz ist [1]).

Ebenso hat sich in dem staatlichen Eherecht, in der rechtlichen Stellung der Frau insbesondere, jener Begriff der Persönlichkeit und des ihm entsprechenden Rechtes derselben geltend gemacht, wie ja erst durch das Christentum die Frau zu der ebenbürtigen Genossin des Mannes erhoben ist [2]), was sich an dem großen

---

1) Hierbei sehe ich von der rein religiösen und kirchlichen Bedeutung des Sonntags ab; über die Sonntagsfrage hat in der letzten Zeit die Denkschrift des preußischen evangelischen Oberkirchenrates 1877 besonders bedeutsam sich geäußert. Vgl. auch den trefflichen Aufsatz von E. Haupt: „Der Sonntag und die Bibel.“

2) Zwar läßt die Definition des römischen Rechtes von der Ehe nichts zu wünschen übrig: „Matrimonium est maris et feminae conjunctio, omnis vitae consortium, juris humani et divini communicatio.“ Vgl. auch Walther, Geschichte des römischen Rechts (3. Aufl.), Bd. II, S. 123 f. Allein damit war doch weder der Frau das Recht freier Entschließung zur Ehe zugestanden (S. 126), noch war die Frau genügend gegen Verstoßung geschützt (S. 129 f.). Auch war sie durch die manus meist in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Manne gesetzt, wie die Tochter (S. 102 f.).

Einfluß zeigt, den sie im religiösen, geselligen und ästhetischen Leben der Nationen ausübt, dessen Voraussetzung die rechtliche Gleichberechtigung ist [1]). Viele sind der Meinung, die Kirche könne fortgesetzt auf die Heilighaltung der Ehe am besten wirken, wenn sie für ihr Gebiet eine Eheordnung aufrichte, welche den christlichen Begriff der Ehe in möglichst strikter Form zur Geltung bringe, insbesondere, indem sie einer laxen staatlichen Gesetzgebung durch eine strenge Trauordnung das Gegengewicht halte. Daß eine solche schon aus kirchlichen Gründen nicht empfehlenswert sei, ist oben gesagt worden (s. S. 180f.). Aber es ist auch nicht die angemessene Art, wie die Kirche auf die staatliche Gesetzgebung einwirkt, daß sie selbst ein Ehegesetz dem staatlichen entgegenstellt; denn wenn auch dieses Ehegesetz sich nicht auf den rechtlichen Charakter der Ehe beziehen soll, so kann es doch nicht ausbleiben, daß, wenn in einem Kirchengesetze ganze Kategorieen von Fällen genannt werden, in welchen eine staatlich geschlossene Ehe nicht soll getraut werden, hierdurch bei den Anhängern der Kirche leicht die staatliche Eheschließung in Mißkredit kommt. Leicht wird dann der rechtliche Charakter der Ehe unterschätzt, was gewiß nicht dazu hilft, den Staat zur Nachgiebigkeit gegen die Wünsche der Kirche inbezug auf seine Gesetzgebung zu bewegen. Mir will es scheinen, daß auch hier der Weg der Kirche nicht auf den gesetzlichen Boden führt (die früher bezeichneten einzelnen Fälle ausgenommen, wo die Kirche einmal die Trauung versagen muß), sondern daß sie vielmehr aus kirchlichen Gründen, wie im Interesse ihres Einflusses auf den Staat, dahin wirken muß, der Gesinnung ihrer Angehörigen einen tiefen Eindruck von der Heiligkeit der Ehe einzuprägen; wodurch von selbst in dem Maße als ihr dies gelingt, die etwaige Laxheit der staatlichen Gesetzgebung unschädlich gemacht wird und schließlich auch durch die

1) Vgl. hierüber Baumann, Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie, 2. Vortr., S. 23f., der besonders Fichte und Schleiermacher als diejenigen preist, welche den Wert der Ehe zu vollem Bewußtsein gebracht haben (S. 39f.), während Thönes a. a. O. S. 141f. zugleich zu zeigen sucht, wie durch die Reformation das christliche Bewußtsein inbezug auf diesen Punkt gefördert worden sei, was die neuere Zeit noch vervollkommnet habe (S. 181f.).

Personen, welche sich mit der Gesetzgebung zu befassen haben, von selbst ohne direkte Gegenwirkung der Kirche, die Gesetzgebung gebessert wird.

Auch inbezug auf die Fürsorge des Staates für die Unmündigen zeigt sich der Einfluß des höheren christlichen Begriffs der Persönlichkeit, besonders in der Einführung des staatlichen Schulzwanges, der auf der Überzeugung ruht, daß ein jeder ein Recht darauf hat, der für eine menschenwürdige sittliche Existenz unentbehrlichen Bildung teilhaftig zu werden. Derselbe Einfluß offenbart sich darin, daß der Staat das Armenwesen und die Fürsorge für Waisen in die Hand genommen hat; es wird als das Recht der Persönlichkeit angesehen, daß sich der Staat ihrer annimmt, wenn sie subsistenzlos und arbeitsunfähig geworden ist [1]). Welchen Einfluß die Kirche auf die bürgerliche Gesellschaft und das soziale Leben ausüben könne, das für den Staat von der größten Wichtigkeit ist, wird unten des weiteren besprochen.

Endlich zeigt sich die höhere von der Kirche gepflegte Schätzung der Persönlichkeit auch im Strafrecht des Staates. Immer mehr hat sich unter dem Einfluß des Christentums — freilich nicht immer der offiziellen Kirche — das Bewußtsein gebildet, daß die Strafe der Würde der menschlichen Person entsprechen müsse, daß also alle unnütze Grausamkeit, die lediglich als Rache der Gesellschaft aufgefaßt werden könnte, aus dem Strafrecht zu entfernen sei. Wenn es nun auch den Anschein gewann, als sollte ein falscher Humanismus durch übertriebene Milde das verletzte Recht beugen, so traten dem doch wieder Auffassungen gegenüber, welche in der Strafe die Wiederherstellung des verletzten Rechtes, der verletzten Majestät des Guten sahen und die Strafe als von der sittlichen Würde des Menschen gefordert betrachteten [2]). Indem die Kirche die staatliche Rechtsordnung

1) Auch hier hat die Reformation bedeutend eingewirkt, besonders Luther; vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland, S. 68; Erhardt, Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren (Studien und Kritiken 1880, Heft 4; 1881, Heft 1).

2) Vgl. Kants „Rechtslehre", S. 180; meine Schrift über die Prinzipien der Kantischen Ethik, S. 87f. Ebenso Hegel, Grundlinien der

als göttliche Ordnung betrachten lehrt, welche ein schlechthin wertvolles Gut rechtlich zu schützen hat, das sittliche Leben der Völker, pflegt sie eine Gesinnung, welche gleichweit von weichlichem Humanismus wie von drakonischer Strenge entfernt ist, und übt, ohne sich auf die Strafgesetzgebung im einzelnen einzulassen, indirekt auf dieselbe einen wohlthätigen Einfluß.

Wie in der Behandlung des Rechts der Persönlichkeit der Staat sich unter dem Einfluß des Christentums vertieft, indem er immer mehr zu seiner Sphäre rechnet, was vorher nicht von ihm in Angriff genommen wurde, und immer reicher die Ideen des Rechtes, also seine eigene ihm zugrunde liegende Idee ausgestaltet, so hängen auch andere Erweiterungen des Staatsgebiets durch mannigfache Vermittelungen mit dem Einfluß des Christentums zusammen. Die umfassenden Fortschritte im Gebiete der Naturbeherrschung, welche, wie gezeigt [1]), mittelbar christlich beeinflußt sind, haben auch die Aufgaben des Staates erweitert auf dem Gebiete des Verkehrswesens, des Handels, der Industrie u. s. w. und des hierdurch gesteigerten Verkehrs mit fremden Staaten, des Vertragswesens, wobei auch die Überwindung des nationalen Partikularismus durch den vom Christentum beeinflußten Universalismus von der größesten Bedeutung ist; es ist, wie wenn dem geistigen Universalismus durch all' die neueren Erfindungen eine entsprechende universelle leibliche Organisation zugeeignet wäre.

Auch inbezug auf die Pflege der Wissenschaften hat der Staat sich vom Christentum beeinflussen lassen. Man sieht das schon an der Einrichtung der bedeutendsten wissenschaftlichen Korporationen, denen christlich-theologische Fakultäten eingereiht sind. Man sieht es aber besonders aus einem Vergleich mit dem Altertum. Die größten griechischen Philosophen haben dem Staate die Pflege der Wissenschaft zur Hauptaufgabe gestellt und zwar um den Preis, daß sie den Bürgern Sklaven gegenüberstellten, denen die Beherrschung der Natur zufiel. Die neueren Staaten wollen prinzipiell keinen solchen Gegensatz, und doch haben sie um-

---

Philosophie des Rechts, Werke, Bd. VIII, S. 135—144. 285 f.; unter den Juristen Herrmann, Reinhold, Köstlin u. a.

1) S. o. S. 277 f.

fassendere wissenschaftliche Anstalten zu schaffen vermocht. Der Staat hat das volle Bewußtsein von dem Werte der Wissenschaft und die größte Achtung vor ihrer selbständigen Entfaltung, und wir möchten fragen, ob nicht doch auch hier wieder der Einfluß des Christentums spürbar ist, welches das Bewußtsein von dem Wert der wissenschaftlichen Forschung steigert, indem es dieselbe als eine gottgewollte Aufgabe ansehen will [1]). Aber daß die Wissenschaft nicht bloß das Gut weniger sein soll, daß das gesamte Volk wenn auch in abgestuften Graden an ihren Segnungen teilhaben soll, das ist um so gewisser ein Ausfluß des christlichen Universalismus. Der Staat hat ein ausgebreitetes Schulsystem, durch das er möglichst vielen an den Segnungen der Wissenschaft Anteil giebt. Daß ferner die Wissenschaft nicht bloß Gegenstand des selbstischen Genusses sein, daß sie vielmehr, obgleich Selbstzweck, zugleich für das praktische Leben fruchtbar gemacht werden müsse, ist ein Grundsatz, der in höchster Form sich im Christentum zeigt, das alles in den Dienst der Liebe stellen will. Man mag die Verwendung der Wissenschaft im praktischen Leben, wie der Staat durch die vielfachen technischen Schulen dieselbe ermöglichen will, auf den praktischen Geist der modernen Völker zurückführen [2]). Immerhin bleibt es eine Thatsache, daß die Hochschätzung jeder praktischen Arbeit in Verbindung mit der Hochschätzung der wissenschaftlichen erst bei den christlichen Völkern völlig hervortritt,

---

1) Vgl. o. S. 287. Daß die Kirche sich öfter dem wissenschaftlichen Fortschritt widersetzt hat, ging von einem falschen Kirchenbegriff aus, wie oben ausgeführt. Im großen und ganzen aber wird man anerkennen müssen, daß die Höhe der Wissenschaft im Mittelalter durch die Kirche allein möglich wurde, und daß in der neueren Zeit die Entfaltung der Wissenschaften nicht ohne den christlichen Einfluß auf die jetzige Höhe gekommen ist. Der Einfluß der Kirche ist nicht bloß der der offiziellen. Die Kirche wirkt in weit größerem Stile auf unsichtbare Weise durch die Vermittelung der Gesinnung ihrer Angehörigen hindurch. Und wie viele große Denker der Neuzeit zählen zu den Theologen oder sind von der Theologie ausgegangen, ohne sich mit dem Christentum verfeinden zu wollen!

2) Hier ist an das oben S. 277 Bemerkte zu erinnern, daß die christliche Gesinnung allein gründlich verhüten kann, daß die Hervorbringung äußerer Güter durch die gesteigerte Naturbeherrschung nicht zu Genußsucht führe, welche schließlich auch das Staatsleben lahm legen muß.

und es verdient ernste Erwägung, ob nicht der Gedanke, daß jeder sittliche Beruf ein gottgewollter sei, den das Christentum, besonders der Protestantismus vertritt, hier seinen Einfluß ausübt. Ist wirklich jeder Beruf gottgewollt, so verdient jeder Stand seine Achtung, hat jeder Stand seine Ehre, achtet jeder Stand den andern, und einem falschen Partikularismus der Stände, einer falschen Überschätzung der wissenschaftlich Gebildeten, wie einer Unterschätzung des Handwerker- und Arbeiterstandes wird vorgebeugt. Es erhellt hieraus, welchen Einfluß die christliche Gesinnung auf den Frieden und die Harmonie der Stände ausüben kann, was für den Staat vom höchsten Werte ist.

Das Angeführte möge genügen, um den direkten und indirekten Einfluß der Kirche auf den Staat zu charakterisieren. Der direkte Einfluß tritt der Selbständigkeit des Staates nicht zu nahe, sondern kann ihn nur stärken, wenn er in den beschriebenen Grenzen bleibt. Der indirekte Einfluß ist durch die christlichen Persönlichkeiten vermittelt, welche ihrerseits ihre sachverständige Kenntnis des Staatslebens mit christlicher Gesinnung bethätigen, oder zur Bildung von Gemeinüberzeugungen mitwirken, welche sich auch im Rechtsleben ihren Ausdruck geben. Aber diese Modifikationen des Staatslebens sollen im Interesse des Staats selbst gewollt werden. Alles Angeführte, die richtige Schätzung des Staatslebens, die richtige Mitte zwischen Kosmopolitismus und nationalem Partikularismus, die Vertiefung des Begriffs der Persönlichkeit, eben damit auch des von dem Staate zu pflegenden Rechtes der Persönlichkeit in der Gesetzgebung des Staates, des Begriffs der Strafe, die Erweiterung der staatlichen Aufgabe inbezug auf Naturüberwindung und gleichmäßige Pflege des wissenschaftlichen und aller andern Berufe, ist durchaus nichts, was als dem staatlichen Leben fremd bezeichnet werden könnte. Im Gegenteil durch diesen indirekten Einfluß wird das Staatsleben selbst vervollkommnet. Es erhält einen immer reicheren und bedeutenderen Inhalt, ohne an Selbständigkeit zu verlieren, da vielmehr durch den reicheren Inhalt die Bedeutung des Staates, also auch seine Selbständigkeit gesteigert wird.

Aber freilich ist diese Selbständigkeit nur haltbar, wenn der Staat alle diese Bereicherungen nur von dem ihm eigentümlichen

Gesichtspunkt des Rechtes acceptiert. Er kann nicht seine eigene Sphäre so weit durch die Religion beherrschen lassen, daß er die staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnis abhängig machte. Vielmehr, gerade weil er die Religion hochschätzt, muß er sie behandeln als das, was sie ist, um ihr gerecht zu werden, als eine allem Zwang fremde Größe, welche eben von seinem Rechtsprinzip verschieden ist. Die Rechte des Einzelnen im Staate können nur durch sein Verhältnis zum Staate bedingt sein. Da sind alle gleich, soweit sie die Rechtsordnung anerkennen. Das Recht der Gewissensfreiheit ist ein Recht der Persönlichkeit. Allein wenn der Staat Freiheit der Religionsübung und volle bürgerliche Rechte für alle gewährt, die seine Gesetze anerkennen, so kann er anderseits doch im Bewußtsein von dem Wert der Religion zu den für sein Volk wichtigen Kirchen das bezeichnete Verhältnis einnehmen. Denn wie er einerseits anerkennt, daß die Religiosität nur recht behandelt wird, wenn er den Einzelnen volle Freiheit läßt, so kann er anderseits eben dieses Gut bei den für die Nation wichtigen Religionsgesellschaften (vgl. o. S. 337) schützen und mit äußeren Mitteln positiv fördern. Denn auch da mischt er sich nicht in die spezifisch religiösen Funktionen und übt keinen Zwang auf die Gewissen, sondern behandelt die Religion als nationales Gut, dessen Recht er zu schützen und zu fördern hat, wie es die Eigentümlichkeit desselben gestattet, d. h. so, daß er da, wo die Religion bei einem großen Teil der Nation eine kirchliche Gestalt gewonnen hat, dieser ihr Recht auf Förderung in äußerer Hinsicht gewährt, ohne andersdenkende deshalb in politischen Rechten zu verkürzen.

Kurz, es ergiebt sich: Der Staat wirkt im rechtlichen Gebiet auf die Kirche, aber nur in deren eigenem Interesse, wovon die Probe die ist, daß er unter normalen Verhältnissen, d. h. wenn ihn nicht die Kirchen selbst zur Abwehr nötigen, in das eigentümliche Arbeitsfeld der Kirche nicht eingreift, ihr hier ihre volle Selbständigkeit läßt, ihr aber die äußeren Mittel gewährt, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden, die sie als Kultusgemeinschaft zu erfüllen hat, Mittel, die die Kirche aus sich nicht schöpfen kann. Die Kirche übt auf den Staat einen bedeutenden Einfluß durch Vermittelung der Gesinnung. Daß und wie die letztere das Rechtsleben des

Staates im einzelnen beeinflussen solle, dafür hat nicht die Kirche zu sorgen, sondern der Staat, welcher nur das acceptieren kann, was seinem Rechtsinteresse förderlich ist. Der gegenseitige Einfluß beider Größen entspricht der Eigentümlichkeit einer jeden. Der Staat umfaßt die Kirche auf äußere, die Kirche den Staat auf innere Weise.

Wir könnten hiernach wohl sagen, daß wir der Idee eines christlichen Staates nicht fern stehen, sofern der Staat in der bezeichneten Weise vom Christentum beeinflußt wird, von der das Christentum pflegenden Kirche. Da indes das Wort „christlicher Staat“ [1]) in ganz anderem Sinne bekanntlich gebraucht worden ist, in einem Sinn, der zum mindesten nicht deutlich erkennen läßt, ob die Selbständigkeit des Staates als Rechtsstaates anerkannt sei, ob nicht der Staat nach einem fremden Maßstab gemessen werde, so vermeiden wir an diesem Punkte diesen Ausdruck als mißverständlich. Damit wollen wir der Überzeugung Ausdruck geben, daß der Staat nicht nach kirchlichen Gesichtspunkten soll beurteilt werden, sondern nach seinem eigentümlichen Wesen. Daß er aber allerdings als eine gottgewollte Größe aufzufassen ist und daß er gerade in seinem eigentümlichen Wesen durch den beschriebenen Einfluß der Kirche reiche Förderung erfährt, soll dadurch nicht in Abrede gestellt werden. Dagegen versteht es sich nach dem Gesagten von selbst, daß wir den Staat als ein Glied

---

1) Vgl. Harleß, Staat und Kirche, S. 72, der den Ausdruck christlicher Staat ablehnt, weil „die Natur des Staates von jeher ein und dieselbe war, von Christus als vorhanden und auf göttlicher Ordnung ruhend erklärt wurde, durch Christus keine der Substanz nach andere wurde und deshalb mit dem Namen ‚christlicher Staat‘ eher mißverständlich als deutlich und sachdienlich bezeichnet wird“. Wenn A. v. Öttingen a. a. O. S. 683 von einem christlichen Staat redet, so hat er dabei den Gegensatz gegen die falsch nationalen und falsch theokratischen Staatsbegriffe im Auge (Cäsaropapismus und Papismus). Der Staat soll Gewissensfreiheit achten, aber zugleich den religiösen Gemeinschaften Schutz gewähren. Hier sind jene Fehler des Stahlschen christlichen Staates fern gehalten. Im großen und ganzen ist seine Tendenz die unsere, Staat und Kirche eine selbständige Stellung zu geben, aber so, daß beide ein positives Verhältnis zu einander haben. Nur könnte die Aufgabe des Staates als Rechtsstaates noch schärfer präcisiert sein, da derselbe auch wieder als Kulturstaat bezeichnet wird, vgl. S. 683. 684. 710.

des werdenden Reiches Gottes ansehen und daß seine empirische Unvollkommenheit diese Auffassung so wenig hindern kann, als die empirische Unvollkommenheit der Kunst oder Wissenschaft ein Hindernis war, sie als ein Glied im werdenden Gottesreiche auf Erden zu betrachten.

Anmerkung. Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat müssen wir uns hier versagen, können sie vielleicht an anderem Orte nachholen. Man findet vielleicht verwunderlich, daß wir über den Einfluß der konfessionellen Gegensätze auf das Staatsleben [1]) kaum ein Wort verloren haben. Indes war dazu für uns keine Gelegenheit, da der Staat als Rechtsstaat ein konfessionsloser Staat ist. In ihm kann und soll der Einfluß des Christentums nur insoweit zur Geltung kommen, als dieser ihn als Rechtsstaat selbst fördert. Er aber fördert die für sein Volk wichtigen Kirchen rein aus dem Gesichtspunkt, daß sie ein nationales Gut sind. Eine geschichtliche Betrachtung würde zu zeigen haben, wie gegenüber dem Byzantinismus, der mehr der heidnischen Abhängigkeit der Religion vom Staat zuneigt, und dem Papismus, der der jüdischen Theokratie verwandter ist, die neuere Zeit mehr der Selbständigkeit beider Gebiete zustrebt, teils in der Form vollkommener Trennung, teils in der von uns beschriebenen Form, die natürlich in der konkreten Ausgestaltung die mannigfachsten Modifikationen zuläßt. Es ließe sich nun zeigen, wie es die Konsequenz der protestantischen Anschauung vom Staat ist, daß er seine volle Selbständigkeit beanspruchen kann, weil er eine eigentümliche Aufgabe hat, welche dem konfessionellen Gegensatz durchaus fern liegt. Will man sagen, diese Auffassung des Staates sei protestantisch, so kann man dagegen nichts einwenden. Nur ist deshalb der Staat kein protestantischer Staat, da vielmehr der Protestantismus gerade die volle Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Staates anerkennt, ohne daß deshalb der Staat den christlichen Kirchen, so lange diese nicht Übergriffe in sein Gebiet

1) Vgl. Lavelaye a. a. O., der selbst die Staatsverfassungen von den konfessionellen Gegensätzen abhängig glaubt (S. 20—34) und seine Ansicht in höchst interessanter Weise durch Thatsachen zu erhärten sucht. Die oben gezeichnete Auffassung von dem Verhältnis von Staat und Kirche geht zwar auch von protestantischen Grundsätzen aus. Nur würde ich deshalb nicht von einem protestantischen Staat reden, da es vielmehr protestantisch ist, den Staat als gottgewollten Selbstzweck zu betrachten, so daß er keiner Konfession unterworfen ist, sondern sein eigenes Prinzip hat und in seinem Hause Herr ist.

begehen, sich entfremden müßte [1]). Es ist freilich ein vielfach beliebtes Schlagwort von Entchristlichung der Wissenschaft, der Kunst, besonders des Staates zu reden, hinter dem sich sehr häufig das Mißbehagen darüber verbirgt, daß diese Sphären zum Bewußtsein ihrer eigentümlichen Aufgaben gelangt sind und sich nicht von der Kirche direkt wollen beeinflussen lassen. Arbeitete man statt solcher Klagen einfach an der Christianisierung des Volkes in der Weise, wie es als die Aufgabe der Kirchen bezeichnet worden ist, so würden zwar jene Sphären ihre Selbständigkeit gewiß nicht preisgeben, aber sie würden in steigendem Maße von dem christlichen Geiste ihrer eigenen göttlich gewollten Idee entsprechend gefördert werden, was dann auch den Kirchen wieder zugute käme, und um so mehr, je mehr die Kirche den Schein falscher Herrschaftsgelüste zu vermeiden weiß. Die Arbeit der Kirche fordert volle Selbstlosigkeit.

§ 25.

Die Kirche und das soziale Leben, besonders das Eigentum.

Wenn inbezug auf das gezeichnete Verhältnis von Staat und Kirche gesagt werden muß, daß dasselbe sich nur in dem Maß realisieren läßt, als dazu die geschichtlichen Bedingungen vorhanden sind, so gilt das noch mehr inbezug auf die sogenannte soziale Frage; wir haben es hier nur mit der Stellung der Kirche zu dieser Frage zu thun. Und auch in dieser Beziehung müssen wir es uns hier versagen auf die geschichtliche Entwickelung dieses Verhältnisses einzugehen, und uns damit begnügen, uns in allgemeinen Zügen zu vergegenwärtigen, in wie reicher Weise sich diese Frage ausgestaltet hat, wie viele Beziehungen hier in Betracht kommen, um dann innerhalb dieser außerordentlichen Vielseitigkeit der Frage die Aufgabe der Kirche zu begrenzen.

Es versteht sich von selbst, daß den Mittelpunkt derselben

---

1) Auch die Staaten mit überwiegend katholischer Bevölkerung wollen sich nach Kräften einem direkten Einfluß der Kirche auf das Staatsleben entziehen und fordern von der Kirche Anerkennung der Staatsgesetze, erkennen auch insofern die Gleichheit der Konfessionen prinzipiell an, als sie beiden, den Katholiken und Protestanten, Staatsmittel gewähren, wie z. B. Österreich und Frankreich. Daß es ihnen schwerer wird, den Grundsatz durchzuführen, ist leicht begreiflich.

das Eigentum und der Erwerb bildet. Sie ist erst in dem Maß in den Vordergrund getreten, als neben dem Staat sich die Gesellschaft als mehr oder weniger selbständiges Gebiet herausbildete, die im Altertum bis auf das Genossenschaftswesen sehr im Hintergrund blieb. Die zwischen dem Staat und den einzelnen vermittelnden Gemeinschaften haben sich im Mittelalter und später in voller Stärke entwickelt. Ihnen gegenüber zeigt die neuere Zeit teilweise die Tendenz, die gesammte Organisation der bürgerlichen Gesellschaft wieder aufzugeben, so daß die einzelnen sich selbst als Atome überlassen bleiben, teilweise die Tendenz, den gesamten Staat in eine große Produktionsgesellschaft zu verwandeln, so daß in dem Genossenschaftsstaat Alle Beamte der Gemeinschaft sind; teils sucht man an Stelle der alten Zwangsinnungen und Korporationen von dem Staate unabhängige freiwillige Genossenschaften zu setzen, während endlich noch andere die mit staatlichem Zwangsrecht ausgerüstete Organisation der Gesellschaft durch Genossenschaften fordern, die sich dem Genossenschaftsstaat in dem Maße annähert, als diese Genossenschaften alle zusammen wieder als Staatsanstalten erscheinen. Aber bei all diesen Formen bleibt die Gesellschaft, sei es organisiert oder unorganisiert, im Vordergrund des Interesses stehen und wird nicht wieder in dem Staat aufgehoben, wie es im Altertum der Fall war. Denn auch der Sozialismus geht von dem Interesse der Individuen aus, und löst den Staat in die organisierte bürgerliche Gesellschaft auf. Der antike Grundsatz: das Ganze, der Staat ist vor dem Teil, ist hier in sein Gegenteil umgekehrt, da es hier nicht ein Ganzes, sondern nur eine Gemeinschaft von Individuen giebt. Vollends aber lassen diejenigen, welche die Gesellschaft möglichst unorganisiert vorstellen und die Einzelnen in der großen Gesellschaft möglichst sich selbst überlassen wollen, für den Staat ein äußerst geringes Arbeitsfeld, Schutz von Leben und Eigentum übrig. Das meiste fällt der in diesem Falle unorganisierten, freien Gesellschaft anheim, d. h. dem Streben der Einzelnen in freier Konkurrenz. Kurz, man kann es als eine Eigentümlichkeit der Neuzeit bezeichnen, daß die Gesellschaft mit der Frage nach Eigentum und Erwerb in den Vordergrund getreten ist, wobei der Umfang noch unentschieden ist, ob die Gesellschaft sich innerhalb der nationalen Schranken

bewegt oder über sie hinausgreift, ob sie national oder kosmopolitisch ist oder beides das nationale und das universelle Moment vereinigt. Ferner streitet man darüber, ob alle Individuen innerhalb der Gesellschaft ursprünglich gleich seien, was von dem Sozialismus wie von dem sozialen Atomismus angenommen wird, die mehr international gerichtet sind, oder ob man die Eigentümlichkeit der Begabung anerkennen solle. Eine wirkliche Organisation der Gesellschaft ist natürlich nur möglich, wenn nicht gleiche Atome mechanisch verbunden werden, sondern wenn schon die verschiedene Naturanlage der Individuen auf eine gegenseitige Ergänzung in den der Anlage entsprechenden Erwerbsarten hinweist, was hier nicht näher auszuführen ist. Jedenfalls ist das moderne Hervortreten der Gesellschaft, wie sie auch näher bestimmt werde, in der Betonung des Individuums begründet [1]), sei dasselbe nach seiner sittlichen oder natürlichen, seiner universellen gleichen, oder seiner individuellen Seite, erfaßt. Das ist auch bei dem Sozialismus der Fall, dessen Ziel gleicher Genuß aller Individuen ist, weil sie alle als ursprünglich gleich angesehen werden.

Es kommen eine Reihe Momente hinzu, welche die soziale Frage näher bestimmen. Die Naturwissenschaften mit ihren Erfindungen haben einmal den Verkehr ins ungeheure ausgedehnt und eine weit größere Beweglichkeit in jeder Beziehung hervorgerufen. Es sind hierdurch die Erwerbsverhältnisse in erhöhte Abhängigkeit von dem gesamten Produktionsprozeß getreten, und man kann die individuellen Eigentumsverhältnisse nur noch im Zusammenhang mit demselben verstehen. Am stärksten spricht sich das aus in der Herrschaft des Kapitals. Sodann aber ist der ganze Produktionsprozeß selbst geändert; durch den Einfluß der Maschine ist Massenproduktion befördert, verbunden mit Teilung der Arbeit bis in das Einzelste; an die Stelle des Handwerks treten Fabriken. Wer im Besitz der Maschinen ist, ist im Besitze des Kapitals; von ihm hängen die anderen ab. Der Gegensatz zwischen Kapitalisten und

1) Man vgl. den interessanten betreffenden Abschnitt aus der Rechtsphilosophie Hegels, der das Hervortreten der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Einfluß des Christentums in Verbindung bringt, weil hier die Persönlichkeit stärker betont werde; a. a. O., S. 246 f., § 182. 185.

Arbeitern ist hervorgetreten. Je mehr aber auf der einen Seite das Kapital, auf der andern die Teilung der Arbeit fortschreitet, um so mehr tritt auf beiden Seiten das sittlich-persönliche Moment in der Arbeit zurück; das Kapital arbeitet auf der einen Seite, auf der andern braucht der Einzelne für die geistlose Einzelbeschäftigung kaum persönliche Hingebung. Die gesteigerte Herrschaft über die Natur droht einen geistigen Mechanismus herbeizuführen, der den Geist selbst der dumpfen Natur annähert. Während das Sittlich-Persönliche und Individuelle zurücktritt, macht sich nur noch die eudämonische Seite der Person mit ihren Ansprüchen geltend.

Dieses alles bedingt eine mannigfaltige Betrachtungsweise der Frage. Einmal müssen die Bedingungen für den modernen Kulturprozeß der Gesellschaft, die auf der natürlichen Seite liegen, untersucht werden, die Gesetze, welche das wirtschaftliche Leben eines Volkes im Zusammenhang mit den andern Nationen auf Grund dieser Naturbedingungen bestimmen. Diese Aufgabe hat die Nationalökonomie. Sie ist eine technische Wissenschaft. Sodann aber hat die gesellschaftliche Sphäre ein rechtliches Element in sich; das Eigentum kann nur durch den Staat seine rechtliche Bürgschaft erhalten, der ganze innere und auswärtige Verkehr, auf dem der Erwerb ruht, bedarf des Schutzes des Staates. Also wird auch die Rechtsphilosophie und die positive Rechtswissenschaft von dem ihr eigentümlichen Gesichtspunkt aus die Frage behandeln. Ebenso ist die Frage auch sittlicher Art, insofern der ganze Prozeß der Naturüberwindung, durch den Verkehr und Eigentum erzeugt werden, sowie das Verhalten der Menschen zu einander in der gesellschaftlichen Sphäre ein Teil des sittlichen Handelns ist.

Das soziale Leben in Erwerb und Eigentum ist also von der technischen, der rechtlichen und sittlichen Seite zu betrachten. Wir müssen noch einen Moment dabei stehen bleiben, zu sehen, wie diese drei Seiten in Verhältnis stehen, um die Aufgabe der Kirche richtig abzugrenzen. Die allgemeinen *sittlichen* Grundsätze bestimmen noch nicht im einzelnen darüber, was in concreto geschehen müsse. Schon der Einzelne bedarf, um sich Erwerb zu verschaffen, *technischer* Kunde. Ganz besonders aber sind die sittlichen Grundsätze, welche das Verhältnis der Gemeinschaft und der Einzelnen bestimmen sollen, ohne tech-

nische Kunde im einzelnen nicht zu verwerten. Denn die Technik ist für sich nicht allein durch die sittlichen Grundsätze zu bestimmen. Es ist zwar sittlich gefordert, daß, wer z. B. Handwerker sein will, die technische Kunde seines Handwerks habe; aber diese ist aus der Sittlichkeit für sich noch nicht abzuleiten. Ebenso ist gefordert, daß, wer auf das Leben der Gesellschaft einen maßgebenden Einfluß ausübt, die nötigen technischen Kenntnisse besitze. Diese sind aber aus dem Sittlichen für sich noch nicht zu gewinnen.

Was ferner die Thätigkeit des Staates angeht, so kann es sich hier wesentlich nur um Institutionen und Ordnungen handeln, die er zugunsten der heilvollen Entwickelung der Gesellschaft hervorruft. Da aber der Staat alles, was er zu thun hat, aus dem Rechtsstandpunkte heraus thut und auf dem Rechtsgebiet die höchste Autorität ist, so hat nach dieser Seite der Staat rein aus sich zu bestimmen, welche Ordnungen und Institutionen er für erforderlich halte.

Hiernach kann sich die Kirche im allgemeinen betrachtet mit der juristischen Seite der sozialen Frage kaum befassen, da diese Staatssache ist, noch weniger mit der technischen Seite, über die sie vollends kein Wissen hat. So bleibt nur noch die ethische Seite, aber auch diese nur insoweit, als das Sittliche in der Religion fundamentiert ist.

Am leichtesten werden wir in concreto bestimmen können, wie sich die Arbeit der Kirche zu gestalten habe, wenn wir an den Gegensatz der römischen und (griechisch-)hebräischen Auffassung des Eigentums anknüpfen. Die Römer haben die privatrechtliche Seite des Eigentums, das unbedingte Verfügungsrecht des Subjektes über dasselbe ausgebildet; aber es kam dahin, daß die Willkür des Subjektes zuletzt keine Grenzen mehr kannte, weil ihr keine gesteckt waren, weil der Staat vielmehr die willkürliche Verfügung rechtlich schützte, ohne das verfügende Subjekt zu einem richtigen Gebrauch seines Rechtes zu erziehen. Die Griechen und Hebräer dagegen erkannten kein freies Verfügungsrecht des Subjektes über das Eigentum an, machten vielmehr den Einzelnen vom Staat abhängig. Er war Erziehungsobjekt des Staates. Das geschah besonders bei den Hebräern im sittlichen Interesse, damit die Person

nicht völlig besitzlos würde und so kein Proletariat entstehe. Beide Auffassungen sind mangelhaft, und das, was in beiden Ansichten vermißt wird, vermag die christliche Auffassung zu ergänzen. Fehlte der römischen die sittliche Persönlichkeit, welche die hebräische durch staatliche Beschränkung zu erziehen hoffte, so fehlte der hebräischen die Freiheit der Person gegenüber ihrem Eigentum. Hatte die erste die Freiheit der Person über ihr Eigentum, aber ohne sittlichen Zügel, hatte die zweite den sittlichen Zügel aber ohne Freiheit, so ist im Christentum eine höhere Auffassung angebahnt, indem es den Menschen gewöhnt, das Eigentum als Gottes Gabe zu betrachten. Der Mensch weiß sich als vollen Herrn über dasselbe, aber er weiß sich Gott für dasselbe verantwortlich, und weiß, daß er es im Dienste des Gottesreiches verwenden soll. So bedarf der Christ nicht mehr der erziehlichen Anstalt, welche ihn der freien Verfügung über dasselbe beraubt; er bedarf nicht mehr im sittlichen Interesse des äußeren Gesetzes, das seine freie Bethätigung einschränkt, weil er das Gesetz in sich selbst hat, nach dem er das Eigentum beurteilt und behandelt. So fällt für ihn das Bedürfnis weg, in hebräischer Weise in sittlichem Interesse im Erwerb und Gebrauch desselben beschränkt zu sein. Was die Institution leisten sollte, das leistet hier die in Gott gegründete Persönlichkeit. Ebendaher kann nun auch das, was das römische Recht, wenn auch in unvollkommener Weise vertritt, die Freiheit des Rechtssubjektes in der Verfügung über das Eigentum, zu ihrer Geltung kommen, ohne daß Willkür einrisse. Während vorher Willkür und Gesetz auseinandergerissen ist, Willkür in der römischen Freiheit nicht bezwungen, die Freiheit durch das hebräische Gesetz unterdrückt ist, ist jetzt die höhere Einheit gegeben, indem das Eigentum in der Hand einer in Gott gebundenen und freien Persönlichkeit liegt, die dasselbe frei erwerben und gebrauchen kann, weil sie durch ihre Gesinnung, die dem Reiche Gottes alles zunutze machen will, vor Mißbrauch geschützt ist.

Diese sittlich-religiöse Persönlichkeit hat nun die Kirche auch mit Bezug auf ihr Verhältnis zum Eigentum zu bilden. Wir wollen, um Mißverständnissen vorzubeugen, gleich hier darauf hinweisen, daß wir nicht glauben, daß damit alles geschehen sei. Auch eine Gesellschaft von lauter sittlichen Persönlichkeiten würde den

Staat brauchen, welcher die rechtlichen Bedingungen für die Verwirklichung des Prozesses der Naturüberwindung, für die Erwerbsverhältnisse, für den Verkehr und das Eigentum ordnete; und mit der besten Gesinnung ist noch keine juristische und technische Kunde gegeben, hier hat also auch unter den denkbar günstigsten Verhältnissen die Rechtskunde und Nationalökonomie ihre Aufgabe. Die Institutionen und Ordnungen sind die Mittel zur Verwirklichung des Gedeihens der Gesellschaft. Sie sind der Rahmen, welcher durch die freie sittliche produktive Thätigkeit der Individuen auszufüllen ist [1]). Aber die Gesinnung, aus welcher die Thätigkeit hervorgeht, hat die Kirche zu pflegen.

Das geschieht einmal, indem sie die richtige Schätzung des Eigentums lehrt. Es soll als Produkt sittlicher Arbeit zugleich Mittel sein für die Zwecke des Reiches Gottes [2]); es darf deshalb nicht als Selbstzweck behandelt, aber auch nicht verachtet werden. Völlige Entäußerung desselben wie falsche Abhängigkeit von demselben wird gleichmäßig getadelt. Die wahre Unabhängigkeit von demselben besteht darin, daß man es als Mittel für die Zwecke des Gottesreiches achtet. Hiermit ist die Basis für die wahren Tugenden, die von dieser Schätzung bedingt sind, gegeben, Genügsamkeit, Zufriedenheit, Sparsamkeit, als Haushalten mit dem anvertrauten Pfund. Habsucht, Geiz, Verschwendung sind ausgeschlossen. Ferner hat die Kirche darauf hinzuweisen, wie die Grundlage alles Eigentums die Arbeit sei, die als ein Gotteswerk geschehen muß. Daher Gewissenhaftigkeit, Präcision, Solidität in der Arbeit, Ehrlichkeit im Erwerb. Jedem wird das Bewußtsein seines Berufes als eines gottgewollten, jeder erkennt auch den Beruf des andern als solchen an. Daraus geht das wahre Bewußtsein der Berufsehre hervor, das jeder haben soll, das, wie Hegel mit Recht bemerkt, das Merkmal ist, das Armut vom Proletariat unterscheidet. Die Liebe in Verbindung mit der Ge-

---

1) In dieser Beziehung scheinen uns die Andeutungen in Schleiermachers „Sittenlehre" (Ausgabe von Schweizer), noch jetzt sehr beachtenswert, vgl. besonders § 272.

2) Vgl. die trefflichen Ausführungen von Ulhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, S. 52 f.

rechtigkeit soll die Gesinnung sein, mit der auf diesem Gebiete gehandelt wird. Sie hindert, den Nächsten durch schlechte Arbeit egoistisch zu schädigen; sie treibt dazu an, das Erworbene in den Dienst des Nächsten zu stellen, entsprechend der verteilenden Gerechtigkeit nicht so, daß man die Seinen darben läßt, um andere zu unterstützen, daß man den eigenen Haushalt in Unordnung geraten läßt, um andern zu helfen, aber so, daß man nach Kräften die fremde Not lindert. Nicht als ob die Unterschiede der Stände sollten aufgehoben werden; aber die Liebe kann dem Klassenhaß der Stände vorbeugen, wenn z. B. der Arbeitsherr für seine Arbeiter nach Kräften sorgt und sie menschlich behandelt, wie Personen, die in Gottes Augen wertvoll sind. Die Liebe treibt dazu, daß man allen auch an den höheren Gütern nach ihrer Art Teil geben will; nur gehört dazu ein besonnenes Vorgehen, um nicht Unzufriedenheit zu erzeugen. Wer mit rein mechanischer Arbeit zu thun hat, dem muß Gelegenheit gegeben werden, auch seinem Geiste etwas zu bieten [1]). Doch genug der Einzelheiten! Es kommt nur darauf an, zu erinnern, daß die Kirche einmal durch die rechte Schätzung des Eigentums, die sie lehrt, sodann durch den rechten Geist der gerechten Liebe, den sie pflegt, auf dem sozialen Gebiete die größten Dienste leisten kann.

Es ist durchaus natürlich, daß die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ihren Anschauungen auch praktische Folge gegeben hat, indem sie eine Armenpflege, die ganz auf Freiwilligkeit gegründet war, einführte und eine immer ausgebreitetere Wohlthätigkeit nach allen Seiten veranlaßt hat, indem teils sie selbst, teils freie christliche Vereine [2]) sich der Verlassenen, derer, die in sittlicher und physischer Not aller Art sind, auf die vielseitigste Weise annehmen.

Diese durchaus auf freie Liebe gebaute Thätigkeit, deren

1) Vgl. hierüber z. B. Martensen, Sozialismus und Christentum. Die Vereine, die dazu dienen, sind ein Produkt christlicher Liebe, auch wenn sie nicht spezifisch kirchlichen Charakter tragen. Vgl. Ulhorn a. a. O., S. 65 f., der mit Recht die mittelalterliche Einseitigkeit tadelt, welche die Liebesthätigkeit als ausschließlich kirchlich auffaßt.

2) Vgl. o. S. 219 f.

Freiheit sich besonders in der erfinderischen Art zeigt, wie auf die mannigfaltigste Weise die Kirche und die an sie anlehnenden freien Vereine Hilfe zu bringen suchen, vollendet die erziehliche [1]) Thätigkeit der Kirche auf diesem Gebiete. Denn wir dürfen es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß die gesamte Thätigkeit der Kirche, auch da, wo sie äußere Hilfe bringt, sich nie auf die bloß äußere Hilfe beschränken darf, daß sie immer mit der leiblichen Not die mit ihr verbundene geistliche Not bekämpfen muß. Es wäre eine eudämonistische Methode, wenn die Kirche bloß äußerer Not vorübergehend abhelfen wollte, ohne zugleich darauf zu blicken, wie dieselbe, wo es möglich ist, dauernd zu überwinden sei, ohne die wirtschaftlichen Tugenden als gottgewollte zugleich zu predigen und die rechte Schätzung der äußeren Güter herbeizuführen. Überall z. B. muß man danach trachten, den Leuten Arbeit zu verschaffen, wenn sie arbeitslos sind, und nicht bloß ihnen schenken; überall muß man darauf hinwirken durch die Gabe, die freie sittliche Thätigkeit der Einzelnen zu entbinden, nicht sie zu lähmen. Das erstere ist zugleich eine geistige, sittliche Gabe; das letztere ist nur eine momentane Hilfe, die das sittliche Bewußtsein nicht stärkt. Der Zweck aller dieser mannigfachen Thätigkeit freiwilliger und kirchlicher innerer Mission muß darauf ausgehen, das Ebenbild Gottes in den Menschen wieder herzustellen. Die Liebe, welche die Kirche pflegen soll, umfaßt nicht den äußeren Menschen allein; sie umfaßt den ganzen Menschen; und nichts ist verfehlter, als wenn die kirchliche Liebesthätigkeit in einen sentimentalen Eudämonismus ausläuft, der den Armen zum Bewußtsein bringt, sie seien die „Enterbten“. Dagegen ist die altchristliche Auffassung weit vorzuziehen, welche einem solchen Eudämonismus so diametral entgegengesetzt ist, daß manchmal eher zu viel in dem Preis der Armut geschieht. Denn hier wird die geistige Kraft durch das Bewußtsein der Würde der christlichen Persönlichkeit gestärkt, welche sich der Armut nicht zu schämen braucht. So entsteht kein Proletariat, weil sich der Christ um der äußeren wirtschaftlichen Stellung wegen nicht aufgiebt und durch seine Persönlichkeit Achtung sich erzwingt, ohne deshalb

1) Vgl. § 18.

irgendwie anspruchsvoll aufzutreten. Die Kirche darf und soll nicht bloß äußerlich helfen; sie muß immer zugleich den Menschen zum Gotteskind zu machen suchen [1]). Dann hat er auch die rechte Stellung zum Eigentum. Und wenn alle so gesonnen wären, so würde der Mißbrauch des Eigentums verschwinden. Gerade für diese große Aufgabe, die die Kirche hier hat, ist es aber von der größesten Wichtigkeit, daß sie die genügenden Kräfte zur Arbeit habe. Die Seelsorge und die mit ihr verbundene, und durch sie erst dem Eudämonismus enthobene, kirchliche Armenpflege kann unmöglich mehr von dem Geistlichen allein bewältigt werden. Und gerade hier ist ein Gebiet, wo die presbyteriale Verfassung von dem größesten Segen werden kann und soll. Aus dem Presbyterium kann die Hilfe kommen, deren die Kirche so dringend zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedarf.

Ist mit dem Gesagten die Aufgabe der Kirche umspannt? Wir haben sie bis jetzt auf die Pflege der rechten Gesinnung, der in der frommen Gesinnung gegründeten sittlichen Tugenden auf diesem Gebiete und auf eine dieser Pflege zur Stütze dienende Armenpflege beschränkt. Die Kirche hat hiernach auf dem sozialen Gebiete die Sittlichkeit der Personen, wie sie in der Frömmigkeit fundamentiert ist, zu pflegen. Es ist das ein unermeßlich großes Gebiet, wenn sie auf die rechte Weise vornehm und gering, reich und arm, alle Klassen des Volkes bearbeiten will. Trotzdem fordern manche von der Kirche noch mehr. Sie soll sich nicht bloß mit der Pflege der Sittlichkeit der Personen abgeben; sie soll auch direkt auf die Sittlichkeit der Institutionen einwirken, indem sie

1) Eben durch diese Verbindung der äußeren Hilfe mit der Seelsorge unterscheidet sich die kirchliche Armenpflege von der rein privaten und von der staatlichen, die übrigens die Kirche anzuerkennen und mit der sie sich ins Einvernehmen zu setzen hat; die kirchliche Armenpflege, wenn sie bloß auf das äußere Wohlsein sieht, ist eudämonistisch, weil die Kirche ihre zentrale geistige Aufgabe nicht aus dem Auge verlieren darf, die staatliche Armenpflege hat es der Art des Staates nach überwiegend mit der äußeren Existenz zu thun; wenn bei ihr dies in den Vordergrund tritt, so kann nicht der Vorwurf des Eudämonismns erhoben werden, weil die Sorge für die äußeren Bedingungen für das sittliche Leben seine sittliche Aufgabe ist; s. o. S. 330 f.

durch ihr Urteil für die eine oder andere Art der Institution Partei nimmt, die eine für sittlich, die andere für unsittlich erklärt und ihr moralisches Gewicht auch nach dieser Seite hin in die Wagschale wirft [1]).

Man stützt diese Ansicht durch die Erwägung, daß die Pflege der religiös fundamentierten Sittlichkeit der Personen sehr erschwert sei, wenn ein falsches wirtschaftliches System die Not begründe, das die Arbeiter teilweise rechtlos und abhängig mache durch eine falsche Verteilung des Kapitals, welche durch den unsittlichen naturalistischen Grundsatz der freien Konkurrenz herbeigeführt werde. Der Krieg aller gegen alle, der Kampf ums Dasein sei das Prinzip einer solchen Ordnung, welche den Egoismus nach allen Seiten entfessele. Es sei eine beschränkte Anschauung, wenn man unter dem Vorgeben, die Kirche habe sich um das Technische und Juristische der sozialen Frage nicht zu kümmern, den Einfluß der christlichen Kirche hemme, indem man ihr wehre, mit allen Mitteln gegen den Egoismus anzugehen, den das römische Recht in Verbindung mit einer auch hier sich breit machenden naturalistischen Weltauffassung befördere. Es sei reine unpraktische Prinzipienreiterei, die wirtschaftliche Frage so zu zerhacken, daß der eine das Technische, der andere das Juristische, der dritte das Ethische behandeln solle. Gerade das stamme vom Naturalismus, der die Ethik in einzelne Fächer zerspalte und in diesen einzelnen Fächern den naturgesetzlichen Mechanismus zu entdecken suche. So bleibe schließlich für die Ethik nur noch ein kleines Gebiet übrig, die doch allumfassend sein solle. Es komme darauf an, daß das Technische und Juristische mit dem Sittlichen aufs engste verbunden werde. Mit einem Worte: wo die Institutionen dem Geiste des Egoismus entstammen, sei es bei dem gewaltigen Drucke, den die Institutionen auf das ganze soziale Leben ausüben, thöricht, von einer bloß freiwilligen Gegenwirkung der ein=

---

1) Dahin tendiert besonders die christlich-soziale Partei. Vgl. dagegen den trefflichen Vortrag von Wach: „Die christlich-soziale Arbeiterpartei“, und Dove: „Die Verwertung der Kirchengemeinde und Synodalinstitutionen zur Lösung der (sozialen) Aufgaben“ ꝛc., Korreferat, der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz überreicht (S. 34 f.).

zelnen Personen, welche durch die Vermittelung der Arbeit der Kirche mit christlichem Geist erfüllt seien, etwa verbunden mit kirchlicher Armenpflege das Heil zu erwarten. Die Institutionen müsse das Christentum umbilden, wenn hier irgendetwas besser werden solle.

Dieser Ansicht ist zunächst entgegenzustellen, daß man die sittliche Bedeutung der Institutionen und Ordnungen nicht überschätzen darf, daß die Institutionen, wenn sie noch so gut sind, egoistisch gemißbraucht werden können, daß man von der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Institutionen nur in beschränkter Weise reden könne, da die Hauptsache an der Art liegt, wie die Personen die Institutionen behandeln. War irgendeine Institution unsittlich, so war es die Sklaverei. Es giebt zu denken, daß das Urchristentum gegen dieselbe nichts Direktes unternommen hat. Es erfüllte dieses Institut mit einem neuen Inhalt, bildete dasselbe von innen heraus um, indem es die allgemeine Gotteskindschaft geltend machte, und dann fiel auch die Institution, weil diese Form für die inhaltliche Neugestaltung des Verhältnisses von Herren und Dienenden nicht mehr paßte. Wenn gesagt wird, bestimmte Organisationen oder Ordnungen entstammen einem unsittlichen, naturalistischen Geiste, so ist dabei immer zweierlei zu unterscheiden: einmal die Institution und dann die Personen, die sie handhaben. Von den Personen kann man sagen, daß sie in sittlicher oder unsittlicher Weise sich der Institutionen bedienen. Aber wenn man die Lage der ärmeren Klassen auch wirklich durch Institutionen gebessert hätte, und es fehlten die oben bezeichneten Tugenden, so würde man in der That nur höhere Ansprüche erzeugt haben, ohne die wirkliche Lage auch nur wesentlich zu bessern, da alles auf die Art ankommt, wie die Person mit ihrem Eigentum umgeht. Der Egoismus kann sich mit jeder Institution verbinden. Es ist z. B. wahr, daß freie Konkurrenz den Egoismus befördern kann. Aber freie Konkurrenz unter sittlichen Persönlichkeiten wird kaum sittlich verderblich wirken [1]). Eine übermäßige Beschränkung

1) Adam Smith glaubte bekanntlich, bei seinen Reformen gerade das Wohl der ärmeren Klassen zu fördern, indem er die Zünfte und Privilegien angriff, Freizügigkeit und Freiheit der wirtschaftlichen Bewegung forderte (vgl. seine Schrift: „Natur und Ursachen des Volkswohlstandes“, z. B.

im Erwerbs- und Gebrauchsrecht des Eigentums kann ebenso der freien sittlichen Entwickelung im Wege stehen, auf viele erschlaffend wirken, so daß sich der Egoismus nur in anderen Formen, der Trägheit z. B. zeigt, die sich leicht einstellt, wenn die produktive Thätigkeit durch Institutionen gehemmt, statt gefördert wird. Eine sittliche Persönlichkeit kann aber die Mängel dieser Institutionen für sich sittlich unschädlich machen.

Auch die jetzige Ordnung kann mit sittlichem Geiste erfüllt werden, z. B., das Verhältnis von Fabrikherren und Arbeitern. Je mehr die Personen sittlich sind, um so weniger werden die Ordnungen und Institutionen die fehlende Sittlichkeit ersetzen sollen, um so mehr werden die Ordnungen als die Bedingungen aufzufassen sein, unter denen sittlich gehandelt wird.

Da wird es zwar sittlich gefordert sein, daß die günstigsten Bedingungen gesucht werden; aber welches diese Bedingungen jedesmal seien, zu untersuchen, wird — die sittliche gute Gesinnung vorausgesetzt — um so mehr größtenteils der juristischen und technischen Kenntnis zu überlassen sein, als sittliche Personen keine Ord-

---

Bd. I, S. 71 f. 131 f.). Es dürfte nicht schwer zu zeigen sein, daß die Sittlichkeit des Merkantilismus, der den Klassenegoismus und den nationalen Egoismus nähren konnte, wenn er z. B. den Grundsatz aufstellte, daß eine Nation sich auf Kosten der anderen bereichern müsse (vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomie, S. 231 f.), jedenfalls nicht größer ist, und ähnliches gilt von dem Sozialismus, auch wenn er sich christlich-sozial nennt, was übrigens durchaus nicht neu ist; denn wenn man auch von den sozialistischen Wiedertäufern absieht, so hat auch der französische Sozialismus mit einem christlichen Sozialismus begonnen, wie ihn St. Simon vertrat, der 1825 sogar seine Hauptschrift unter dem Titel: „Le nouveau christianisme“ erscheinen ließ (vgl. Stein, Der Sozialismus und Kommunismus in Frankreich, Bd. II, S. 232 f.). In dem Maße, als er die bloße Eudämonie befördern will, ohne zugleich die sittliche Kraft zu heben, in dem Maße, als er die freie Thätigkeit der Individualität unmöglich macht, als er die Gleichheit auf Kosten der sittlichen Produktivität befördert, ist er sittlich bedenklich, eben weil er die sittliche individuelle Persönlichkeit mißachtet. Offenbar haben die verschiedenen Systeme verschiedene Gefahren. Die Sittlichkeit der Institutionen im einzelnen zu beurteilen, ist nicht die Aufgabe der Kirche, sondern das muß sie den mit christlicher Gesinnung erfüllten Personen für die Gebiete überlassen, in denen sie zuhause sind; s. o. S. 227—230. Vgl. Dove a. a. O., S. 54.

nungen schaffen werden, welche die Bethätigung der sittlichen Person unmöglich machen. Diese günstigen Bedingungen hängen größtenteils von den natürlichen gegebenen Grundlagen ab, die die technische Fachwissenschaft untersucht.

Jedenfalls aber kann sich die Kirche nicht zum Anwalt für Forderungen machen, welche im Interesse der Sittlichkeit an die rechtlichen Ordnungen des Staates gestellt werden. Dieser muß in seinem Gebiete souverän sein. Man sagt z. B., das Recht auf eine menschenwürdige Existenz solle auch die Kirche zur Geltung bringen. Allein das ist höchst mißverständlich. Es fragt sich, was man unter einer menschenwürdigen Existenz versteht. Besser wäre die Formel, daß jeder das Recht auf Arbeit habe, und daß die Einrichtungen des Staates einem jeden dasselbe garantieren sollen. Allein auch diese Forderung ist unerfüllbar [1])! Keinenfalls aber kann sie die Kirche stellen. Denn wenn sie für so umfassende Grundsätze eintritt, ohne zu sagen, wie sie ausgeführt werden sollen, so erweckt sie Ansprüche, die sie selbst zu befriedigen nicht die Mittel hat. Es ist sehr leicht, ein ideales Programm aufzustellen und in den Massen Ansprüche zu erwecken; aber gerade weil die Kirche die rechtlichen Institutionen nicht schaffen kann, kann sie nicht denen ihr Urteil vorweg nehmen, die hier zu handeln haben und die allein wissen können, was ausführbar sei. Bleibt sie dagegen auf dem oben bezeichneten Wege, so bleibt sie auch bei ihrer Aufgabe und in dem Maße, als ihre Arbeit gelingt, kann sie die Institutionen mit sittlichem Geist erfüllen helfen, sofern in ihnen sittliche Personen handeln.

Kurz, wenn sich die Kirche auf die Bestimmung der Institutionen und Ordnungen einließe, so würde sie da, wo sie wirklich ihre Kraft hat, nämlich in der Bildung der Persönlichkeit, ihre Thätigkeit schwächen; ja, sie würde gerade das spezifisch Christliche, das eben in der neuen Stellung der Person zu dem Eigentum besteht, in dem Maße zurückstellen, als sie auf die Herstellung neuer Ordnungen selbst Gewicht legte. Sie würde die wichtige

---

1) Vgl. Köstlin (Studien und Kritiken 1877, S. 251 f.), der darauf hinweist, daß sich auch eine „gerechte" Lohnverteilung nicht staatlich erzwingen lasse.

Wahrheit unter den Scheffel stellen, die ihr anvertraut ist, daß es die in Gott gegründete Persönlichkeit ist, von der allein dauerhafte Besserung ausgehen kann. Wer soll diese Wahrheit vertreten, wenn die Kirche, statt dies zu thun, sich mit Entwürfen für die rechtlichen Ordnungen der Gesellschaft abgiebt?

Es würde ferner ein Rückfall in die vorchristliche Auffassungsweise sein, wenn die Kirche sich an der Schöpfung solcher Ordnungen mit ihrem direkten Einflusse beteiligen wollte. Denn wie gegenüber der römischen Freiheit der Verfügung über das Eigentum in der hebräischen Behandlung des Eigentums der Abhängigkeit der Person von dem theokratischen Staate im sittlichen Interesse Vorschub geleistet ist, so würde auch hier die theokratische Institution die unmündige Person schützen sollen. Wenn nun ferner die Kirche sich in die Staatsangelegenheiten mit ihrem Urteile einmischte, so würde das völlig ein Rückgang auf die theokratischen Zustände sein und eine Verkennung der Selbständigkeit des Staates in seinem Gebiete. Es wäre das ein Rückfall der Kirche auf den vorchristlichen Standpunkt, in welchem Staat und Kirche noch nicht auseinandergehalten sind. Es ist freilich leicht verständlich, daß diejenigen, welche innerhalb der Kirche den gesetzlichen Standpunkt geltend machen, auch ein Gewicht darauf legen, daß die Kirche für eine bestimmte Gestaltung der staatlichen Institutionen ihr moralisches Gewicht in die Wagschale werfen solle und überhaupt dazu neigen, die Institutionen und Ordnungen auch in diesem Gebiete gegenüber der Wirksamkeit der Personen zu überschätzen. Aber gerade das Neue Testament stellt nirgends ein wirtschaftliches Programm auf, das staatlich durchgesetzt werden sollte, sondern bleibt überall bei freiwilligen Organisationen zum Zweck der Armenpflege stehen [1]).

Wollte ferner die Kirche im Kampf der sozialen Parteien

---

1) Dahin gehört auch der sogenannte Kommunismus der Urgemeinde, der in den übrigen Gemeinden keine Nachahmung gefunden zu haben scheint, und selbst auf völlige Freiwilligkeit gebaut war. Todt scheint mir in seiner Schrift: „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft", große Verwirrung anzurichten, inbezug auf seine Auffassung der neutestamentlichen Anschauung vom Eigentum und vom Staat, was im einzelnen nachzuweisen hier zu weit führen würde. Vgl. dagegen die trefflichen Ausführungen von Ulhorn a. a. O., S. 68f.

Stellung nehmen und für eine bestimmte Entscheidung ihr Ansehen geltend machen, so würde sie dadurch gerade ihre Aufgabe außer Augen lassen, alle gleichmäßig seelsorgerisch zu behandeln. Denn durch Parteinahme entzöge sie sich immer das Vertrauen der entgegengesetzten Partei und zwar um so mehr, je heftiger der Kampf wäre. Es mag gesagt werden, daß sie sich, falls sie nicht für eine bessere Ordnung sich verwende, zum Mitschuldigen an der bestehenden schlechten Ordnung mache. Es mag ihr vom Staat selbst angedeutet werden, daß er ihre Mitwirkung für ein bestimmtes Programm wünsche. Wir glauben, alle solche Vorwürfe und Zumutungen dürfen sie nicht irre machen. Wenn sie ihre Pflicht thut, alle Klassen gleichmäßig auf ihre Pflichten aufmerksam zu machen, auf die allgemein religiös-sittlichen Pflichten des sozialen Lebens, und über den Wert der verschiedenen Institutionen des Urteils sich enthält, so leistet sie auf diesem Wege der Gesellschaft und dem Staate die besten Dienste, da beide für jedes wirtschaftliche System die rechte Gesinnung im Verhältnis zum Eigentum und die auf dasselbe bezüglichen Tugenden brauchen. Das Christentum hat bei den verschiedensten wirtschaftlichen Zuständen bestanden und wird bei ihnen bestehen. Die Kirche kann nicht dem Irrtum Vorschub leisten, als ob es ein wirtschaftliches Programm gebe, das im eminenten Sinne christlich hieße. Das wäre eben ein Rückfall in den vorchristlichen Zustand. Dagegen leistet auch hier die Kirche der Gesellschaft und dem Staat indirekt die besten Dienste, insofern diejenigen, welche mit christlichem Geiste erfüllt sind, falls es ihr Beruf ist, im technischen oder juristischen Gebiete in dieser Frage ihrer christlichen Gesinnung entsprechend arbeiten, d. h. so daß sie den eigentümlichen Gesetzen dieses Gebiets entsprechend und im Interesse des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft selbst mit voller Achtung des Wertes der Persönlichkeit, ihre Fachkunde nach bestem Wissen verwerten werden, wie das oben schon inbezug auf den Staat gesagt worden ist [1]).

Was die Beamten der Kirche anlangt, so wird auch hier das oben Bemerkte gelten, daß dieselben nicht bloß das, was

1) Vgl. o. S. 351 f.

speziell Aufgabe der Kirche ist, sich angelegen sein lassen, sondern auch als Staatsbürger und Mitglieder der Gesellschaft auch dieser Frage ihr Interesse widmen sollen, aber um so mehr mit ihrem Urteil zurückhalten müssen, namentlich bei öffentlichem, selbst außeramtlichem Auftreten, je mehr sie in Gefahr kommen durch Parteinahme das Vertrauen eines Teiles der ihnen Anbefohlenen zu verlieren[1]). Dagegen muß es ihnen unbenommen sein, ihre Staatsbürgerpflicht ihrer Überzeugung gemäß zu erfüllen. Daß in dem Maße als technische Kunde nicht erforderlich ist, der einzelne Geistliche sich selbst z. B. der Hebung einer Industrie in seiner Gemeinde annehmen, oder mit Hilfe von Vereinen, die an sich keinen kirchlichen Charakter tragen, Arbeitslosen Arbeit verschaffen kann und dergleichen, ist durch das Gesagte nicht ausgeschlossen, sofern er hierdurch nicht in das staatliche Leben eingreift.

So ist die Scheidung zwischen dem Juristischen und Technischen und dem Sittlichen, soweit es auf die Frömmigkeit fundamentiert ist, nicht etwa unpraktisch und abstrakt, sondern für die gedeihliche Arbeit der Kirche auf diesem Gebiet von hoher Wichtigkeit.

Wir kommen also zu dem Resultat, daß auch in diesem Gebiete die Kirche stehen bleiben soll bei dem, was ihr als Kultusgemeinschaft wesentlich zukommt bei der Bildung der religiös-sittlichen Gesinnung, der die äußere Hilfe, die die Kirche bringt, dienen soll. So kann sie wesentlich dazu wirken, daß auch das Leben der Gesellschaft sich immer mehr als ein Teil des werdenden Gottesreiches[2]) entfaltet, indem dieselbe von der Gesinnung der gerechten Liebe immer mehr erfüllt wird.

---

1) Eine fachwissenschaftliche Beschäftigung mit nationalökonomischen Fragen kann aus den angegebenen Gründen von Geistlichen nicht gefordert werden. Vgl. Dove a. a. O., S. 19f.

2) In welcher Weise übrigens auch materiell die Lage sich gebessert hat, das zeigt z. B. ein Blick auf die Zahl derer, die in den verschiedenen Perioden Grundbesitz hatten. Vgl. Hildebrand, Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft, S. 245f. Korinth hatte auf 8 Quadratmeilen 460,000 Sklaven, Attika 73 % Sklaven. Von 90,000 Bürgern besaßen 3/4 Grundeigentum. Rom hatte am Ende der Republik 40 % Sklaven, 29 % „Bettler“ und 1/2 % Reiche. In England waren in der zweiten Hälfte

§ 26.

Schluß.

Das Resultat, das sich uns durch die bisherige Einzelbetrachtung ergiebt, bestätigt den früher [1]) ausgesprochenen Gedanken, daß alle sittlichen Gebiete ihre Selbständigkeit haben, und doch alle durch das Christentum beeinflußt werden. Beides einigt sich dadurch, daß der christliche Geist jedes dieser Gebiete in seiner Eigentümlichkeit nicht nur zu belassen, sondern zu fördern vermag. Er vollbringt dies durch die Kirche, welche diese Sphären keineswegs direkt beherrscht, sondern welche die Persönlichkeiten nach der sittlich-religiösen Seite bildet; die Personen lernen so diese Gebiete richtig d. h. als gottgewollte schätzen und üben durch die Bethätigung ihrer Gesinnung in den einzelnen sittlichen Sphären mit Hilfe einer durch die Verbindung mit der weltlichen Ethik gewonnenen Erkenntnis, eine dem Wesen dieser selbst entsprechende Wirksamkeit, welche den Fortschritt zur Folge hat, soweit derselbe christlich bedingt ist.

Diese Begrenzung des Einflusses der Kirche ruht auf der durchgeführten Grundansicht, daß die zentrale Aufgabe der Kirche sei, Kultusgemeinschaft zu sein. Denn nur, wenn die Kirche hierin ihren letzten Zweck hat, kann sie sich mit einem solchen indirekten Einfluß auf die sittlichen Sphären begnügen. Dann aber muß sie sich auch damit begnügen; denn dann kann ihre Aufgabe sich nur darauf erstrecken, die Personen zu würdigen Gliedern der Kultusgemeinschaft heranzubilden, wozu gehört, daß dieselben auch das Sittliche in religiösem Licht betrachten, also auch die sittlichen Sphären als gottgewollte ansehen und demgemäß behandeln, sie als *selbständige* Teile des werdenden Gottesreiches erfassen [2]).

---

des elften Jahrhunderts 3,3 % der Bevölkerung Grundbesitzer, 7,6 % halbfreie Bauern. In England haben dagegen 1831 48 % der Bevölkerung rentierenden Besitz, in Frankreich sind die Hälfte der Bevölkerung Grundbesitzer, in Preußen 1837 $^1/_3$ der Bevölkerung, in Nassau 45 %, in Belgien sogar 94,8 %. Man sieht, welch enormer Fortschritt gegen das Altertum!

1) Vgl. o. § 21.

2) Abgesehen davon, daß die Kultusgemeinschaft auch in ihrem eigenen

Wenn wir hier einen von der Kirche ausgehenden religiös-sittlichen Einfluß auf das gesamte sittliche Leben durch die Vermittelung der frommen Persönlichkeiten behaupten, so steht dem der Einfluß der sittlichen Sphären auf die Kirche gegenüber, der je nach der Eigentümlichkeit der einzelnen Sphären ein verschieden gearteter ist; und das ist einmal darin begründet, daß auch diese Sphären selbständige Glieder des Reiches Gottes sind, also auch der Kirche gegenüber nicht lediglich passiv bleiben können, sodann insbesondere darin, daß diese Sphären, weil sie selbst von der Kirche Förderung erfahren, auch das Interesse haben, an ihrem Teile die Kirche zu fördern. So offenbart sich die Harmonie, für welche sie und die Kirche von der sittlichen Weltordnung bestimmt sind.

Wenn diese Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Reich Gottes, soweit die Kirche in Betracht kommt, darauf ruht, daß die Kirche prinzipiell als Kultusgemeinschaft bestimmt wird, so hat diese Bestimmung selbst ihre Begründung in unserer Auffassung des christlichen Prinzips. Denn wir vermögen das christliche Prinzip nicht in einer rein äußeren Objektivität zu finden, sondern vielmehr darin, daß die in Christo hervorgetretene Offenbarung zugleich in die Subjekte eingeht, welche in ihrer Erfahrung einer objektiven Gottesoffenbarung teilhaftig werden [1]). Die Reformation hat nicht die objektive Seite, sondern die subjektiv-objektive Seite des Christentums in den Mitelpunkt gestellt [2]).

Interesse das Wissen, die Kunst, das soziale Leben in ihre Dienste nimmt, eine kirchliche Wissenschaft, Kunst hervorbringt, und Armenpflege organisiert, vgl. § 14. 15. 26. Freilich gilt selbst von der kirchlichen Wissenschaft und Kunst, daß sie den für diese Gebiete geltenden Gesetzen untergeordnet bleiben, und daß sie eben deshalb doch wieder mit der gesamten Wissenschaft und Kunst ein Ganzes bilden, so daß man auch wieder die kirchliche Wissenschaft und Kunst als einen Teil der gesamten Wissenschaft und Kunst betrachten kann, weil beide universaler Natur sind, also auch die Religion und Kirche auf ihre eigentümliche Weise umfassen; s. o. S. 283 f. 303.

1) S. o. S. 86. 87.

2) Vgl. die erste Ausgabe der Melanchthonischen Loci, welche nicht mit Aussagen über Gott und Christus, sondern sofort damit beginnen, was uns die Gnade giebt: „Proinde non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio

Es handelt sich nicht zuerst um theologische Erkenntnis, sondern um das christliche Bewußtsein als religiöses, als dessen Inhalt stets die Erfahrung der Liebe Gottes in Christo bezeichnet werden muß, mit Bezug auf Sünde und Schuld, die Erfahrung davon, daß wir in Christo von der Schuld befreit sind und Gott unser versöhnter Vater ist. So gewiß es die Aufgabe der Theologie ist, diesen Inhalt nach allen Seiten hin näher zu bestimmen, so notwendig ist es doch auf der andern Seite, die Selbständigkeit dieser religiösen Erfahrung, die nicht in Wissen aufgelöst werden kann, weil sie zugleich eine Realität ist, zu betonen. Da handelt es sich also um den alle zur Gemeinschaft verbindenden Glaubensinhalt. Die Kirche ist eben nicht eine Gemeinschaft des Wissens primo loco, sondern des Glaubens und deshalb des Kultus, da eben die Glaubenserfahrung ihren gemeinsamen Ausdruck im Kultus findet.

Eben aus diesem christlichen Prinzip ergiebt sich, daß die Darstellung der Gotteserfahrung in der Gemeinschaft durch die Thätigkeit der Subjekte vermittelt ist. Die Kirche ist dogmatisch-ethisch. Damit ist die Kirche selbständig bestimmt, sie ist unterschieden von den sittlichen Sphären. Denn sie hat einen eigenen Inhalt, die Erfahrung göttlicher Thaten, der in ihr zur Darstellung gebracht wird. Aber wenn durch die christliche Erfahrung als Erfahrung göttlicher Liebe das Bewußtsein des Men-

---

creationis, de modo incarnationis. — Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video, quomodo Christianum vocem, nam ex his proprie Christus cognoscitur, siquidem hoc est Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere. — Haec tamen christiana cognitio est, scire, quod lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labescentem animum adversus dæmonem, carnem et mundum erigas quomodo adflictam conscientiam consoleris." — Dasselbe gilt von den großen reformatorischen Schriften Luthers vom Jahre 1520. Meine Meinung ist nicht die, die Berechtigung der Aufstellung einer Gotteslehre in Abrede zu stellen, sondern nur darauf hinzuweisen, daß für das fromme Bewußtsein, die Erfahrung des Heils in den Mittelpunkt tritt, daß also als das christliche Prinzip nur diese Heilserfahrung, deren Inhalt zugleich objektive Wahrheit ist (s. o. S. 14 f.), angesehen werden und hierauf die Kirche fundiert werden muß. Die kirchliche Wissenschaft ist für die Kirche zwar notwendig, aber doch nicht ihre zentrale Funktion.

schen von sich selbst erhöht und dem Willen überhaupt ein neuer Impuls gegeben wird, so führt dies zugleich über das unmittelbar darstellende Handeln in der kirchlichen Gemeinschaft hinaus auf das gesamte sittliche Gebiet. Sofern nun die Kirche das religiöse Bewußtsein pflegt, übt sie eben dadurch auch einen mittelbaren Einfluß auf das in diesem fundamentierte sittliche Leben, welches in concreto durch seine eigenen Gesetze bestimmt wird.

Dieser Rückgang auf das christliche Prinzip ist durchaus dem Wesen der Religion entsprechend, welche nicht bloß als That Gottes in äußerer Offenbarung, auch nicht bloß als ein subjektiver Vorgang begriffen werden kann, sondern nur als eine Vereinigung Gottes mit dem Menschen auf Grund der kreatürlichen Stellung des letzteren, d. h. als ein Erfüllen menschlicher Empfänglichkeit durch göttliche That, als Offenbarung Gottes im Innern, welche durch die Aktion des Menschen vermittelt auch in die Äußerlichkeit hervortritt [1]). Diese Auffassung der Religion

1) Die religiöse Erfahrung kann durch äußere, die Empfänglichkeit anregende Offenbarung vorbereitet sein; aber alle äußere Offenbarung ruht irgendwo auf innerer Offenbarung und mündet auch in dieselbe wieder ein, da Religion primo loco unmittelbare — wenn auch durch äußere Vermittelung vorbereitete und immer aufs neue angeregte — Erfahrung Gottes, eine That Gottes im menschlichen Bewußtsein ist. Vgl. meinen oben genannten Aufsatz, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVII, S. 232 f. und über das „Wesen der Religion", Studien und Kritiken 1883, Heft 2, S. 277. Dieser Ansicht entspricht auch die Annahme, daß die Kirche nicht als unmittelbares Produkt göttlicher Aktion zu betrachten ist, sondern als durch die Aktion der darstellenden Subjekte vermittelt. Wollte man hierin eine Verkürzung der dogmatischen Seite der Kirche sehen, so müßte man die göttliche Aktion absorptiv vorstellen, d. h. so, daß sie nicht darauf ausginge, die menschliche Aktivität durch ihre Mitteilung zu erhöhen (wie sich dies zunächst im Darstellen der göttlichen Erfahrung zeigt), sondern so, daß sie sich an die Stelle menschlicher Aktion setzte, was pantheistisch sein würde. Das widerspräche auch vollkommen der christlichen Auffassung der Offenbarung in Christo, welche doch auch nicht so beschaffen ist, daß durch die Einwohnung Gottes in ihm seine menschlich-ethische Aktion aufgehoben, sondern im Gegenteil zu der vollkommenen Höhe erhoben ist, wie ja sein Werk durchweg auf seine in seinem Verhältnis zu Gott begründete ethische Aktion basiert werden muß. Für die kirchliche Gemeinschaft aber folgt hieraus, daß

ermöglicht es, ihr eine selbständige Stellung zu garantieren, ohne deshalb das ethische Leben zu verkürzen.

Anthropologisch ausgedrückt, ruht die dargelegte Anschauung auf der Überzeugung, daß der Mensch Gott gegenüber empfänglich sei und von ihm empfange, während er in der Welt ethisch handeln soll. Beides eint sich so, daß er durch Gottes Gabe, durch Gottes That im Innern in seiner ethischen Kraft erhöht wird. Die Religion hat es mit dem Empfangen zu thun und das ethische Verhalten ist hier das des Empfangenwollens; ebendaher ist sie ein Gebiet für sich; die Gemeinschaft, in welcher man die göttlichen Eindrücke sich gegenseitig darstellt und die Empfänglichkeit für dieselben pflegt, ist die Kirche. In den sittlichen Sphären dagegen findet ein produktives sittliches Handeln statt, das durch den religiösen Impuls belebt wird, sich in concreto aber nach den diesen Sphären eigentümlichen Gesetzen richtet.

Theologisch ausgedrückt, basiert unsere Anschauung auf einem Theismus, welcher Gott als den Schöpfer einer Welt betrachtet, welche in seinen Augen wertvoll ist, welche daher als Selbstzweck betrachtet werden darf, ohne darum in sich selbst zu zentrieren. Es ist sehr zu beachten, daß der Theismus innerhalb des Christentums verschiedene Formen angenommen hat. Der mittelalterliche Theismus verharrt in einseitiger Transcendenz und betrachtet die Welt nur als Mittel für Gottes Verherrlichung, Gott als den letzten Zweck der Welt; da ist nichts natürlicher, als daß alles sittliche Handeln nur als Mittel für die Religion, die sittlichen Sphären nur als Mittel oder Vorstufen für die Vertreterin der Religion, die Kirche angesehen werden. Allein hier ist der Gedanke gar nicht durchgeführt, daß Gott die Welt aus Liebe ge-

die empirische Kirche keineswegs schon vollkommen sein kann, da die christliche Erfahrung nicht sofort Sünde und Irrtum bei denen aufheben kann, welche durch ihre darstellende Aktion die Kirche bilden. Vielmehr ist in dem von der christlichen Erfahrung göttlicher That ausgehenden Impuls nur ein Sünde und Irrtum auf ethischem Wege überwindendes Prinzip gegeben, das Prinzip der Vollendung. S. o. § 11. Man kann das auch so ausdrücken: Abgeschlossen ist nur die Erfahrung der Rechtfertigung. Alles übrige ist noch im Werden. Aber die ethische Aktion erhält durch jene Grunderfahrung einen unüberwindlichen Impuls.

schaffen habe; denn das letzte Motiv der Schöpfung ist hier seine eigene Verherrlichung. Der wahre christliche Theismus erkennt vielmehr an, daß Gott die Welt liebe, d. h. ihr eigenen wertvollen Inhalt gönne, sie also nicht bloß zum Mittel seiner eigenen Verherrlichung wolle. Das zeigt sich darin, daß er sich den Menschen in Christo als den offenbart, der sie liebt, ihnen ihre Schuld verzeiht; es zeigt sich aber auch darin, daß die sittlichen Güter, die sie hervorbringen, auch in seinen Augen an sich wertvoll sind. Hier ist die Religion wirklich die Quelle des Ethischen und absorbiert dasselbe nicht, weil die sittlich-weltlichen Gebiete als gottgewollte in ihrer Eigentümlichkeit anerkannt werden.

Aber durch die Sittlichkeit wird auch die Religion nicht aufgehoben. Denn eben weil man weiß, daß das Sittliche auch in Gottes Augen wertvoll ist, für dessen Realisierung Gott so zu sagen Bürgschaft leistet, thut man es als einen Gottesdienst. So wenig das Sittliche bloß zum Mittel für Gottes Verherrlichung, so wenig wird Gott und die Religion bloß zum Mittel für das Sittliche gemacht. Ist das Reich Gottes als sein Abbild wertvoll, so ist das Urbild erst recht Selbstzweck. Eben daher hat die Religion ihre eigene Stelle. Gott als die allmächtige erlösende Liebe zu erfahren, ist schon in sich wertvoll und nicht nur deshalb, weil daraus zugleich ein ethischer Impuls hervorgeht. So ist auch die Gemeinschaft der Frömmigkeit auch Selbstzweck [1]).

Es ist von der größten Wichtigkeit, daß der Protestantismus mit voller Klarheit beide Extreme vermeidet, sowohl dies, das Sittliche lediglich in den Dienst der Religion zu stellen und ihm allen eigenen inneren Wert abzusprechen, praktisch die ethischen Sphären der Kirche unterzuordnen, als auch dies, die Religion lediglich zum Mittel für das Sittliche zu machen, die Kirche nur als Kulturfaktor oder als Beförderungs**mittel** des Sittlichen gelten zu lassen. Man kann nicht sagen, daß der Protestantismus der Gegenwart beide Extreme durchweg fern halte; manche neigen der ersten, mittelalterlichen Ansicht zu, andere der letzteren Einseitigkeit. Allein der Umstand, daß in dem Protestantismus beide Seiten vertreten

1) Vgl. meine Abhandlung über das Wesen der Religion a. a. O., S. 262—272.

sind, und Versuche nicht fehlen, welche das Richtige in beiden verbinden wollen, läßt der Hoffnung Raum, daß es künftig gelingen werde, die Harmonie von Sittlichkeit und Religion, der sittlichen Sphären und der Kirche so herzustellen, daß beide als Selbstzwecke behandelt werden, die einander dienend sich gegenseitig fördern.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.